SIETE VIRTUDES OLVIDADAS

ALFREDO SÄENZ, S. J.



Humildad - Magnanimidad
Estudiosidad - Virginidad
Liberalidad - Eutrapelia - Patriotismo

APC

SIETE VIRTUDES OLVIDADAS

Humildad - Magnanimidad - Estudiosidad
Virginidad - Liberalidad - Eutrapelia - Patriotismo

Alfredo Sáenz

APC



Asociación Pro Cultura Occidental a.c.
Guadalajara, Jalisco, México

Primera edición: julio, 1998
Ediciones Gladius-Buenos Aires, República Argentina

Impreso en México.
Printed in Mexico.

Segunda edición
Noviembre de 2001
Asociación Pro-Cultura Occidental, A.C.
Calle Pino Suárez # 532
C.P. 44560
Tel. 614-41-01
Guadalajara, Jalisco, Mexico
www.procultura.com
0129

Índice

Prólogo

ESTE libro, fruto de un ciclo de conferencias dictado por el autor durante 1997 en la Corporación de Abogados Católicos de Buenos Aires, quiere poner a nuestro alcance un conjunto de virtudes que el P. Sáenz califica de olvidadas. Algunas "pasadas de moda" y por eso preteridas, otras verdaderamente desconocidas para el hombre de hoy.

La consideración de las virtudes debe tomar como punto de partida el sentido propio y más profundo de esta realidad moral. Virtud, del latín "virtus", está emparentada con "vir", varón, y con "vires", fuerzas. Esta dependencia etimológica evoca una relación con la fuerza y el poder, una capacidad superlativa de obrar, de poner actos. Esta posibilidad eficaz de realización, nos conduce al ser y al bien. Si la virtud es fuerza quiere decir que es expansión de ser, proyección hacia un fin que está más allá y que se conquista, se posee y se goza. Ese tal fin es el acto que es bueno, porque existe y todo lo que existe manifiesta la bondad y en la medida en que se realice con más perfección, mayor bondad podrá exhibir del ser

La virtud es una disposición permanente que perfecciona las potencias del alma en orden al bien obrar. Este "bien obrar", o mejor obrar, esta optimización de la capacidad humana es lo que permite dar al concepto de virtud su sentido pleno.

Hablar de virtud, entonces, es hablar de apetito de superación, de vocación a la perfección. expansión inclaudicable hacia lo más noble, lo sublime, lo óptimo. Es indagar esa fuerza misteriosa que reside en lo más profundo del alma humana y la invita permanentemente a ir más allá, a conquistar lo más alto. Obrar según la virtud es buscar el desposorio con el bien, es vivir en un orden moral donde impera el señorío de lo mejor. La capacidad de tender incesantemente al mejor ser hace que la virtud, vivida con este sentido raigal y profundo. nos conecte permanentemente con el Bien sin fronteras a través de la realización particular y paulatina del bien que en cada instante se me requiere. Por el bien al Bien, verdadero fin último, Dios, Verdad, Bondad y Belleza infinitas. Por el triunfo en lo pequeño ir ascendiendo hasta lograr la conquista de la grandeza interior que prepara y dispone para la comunión real y efectiva con quien es la Grandeza y el Poder absolutos.

La connaturalidad con el bien consiguiente al ejercicio de la vida virtuosa. entonces. abre el alma a la perspectiva del bien absoluto, que es Dios. Paladeando el sabor de la santidad del Dios tres veces Santo el hombre se va empapando insensiblemente con el influjo bienhechor del que Es, es decir, pureza incontaminada, resplandor infinito de Verdad, luz plena sin mezcla alguna de obscuridad.

Así la atmósfera de las virtudes nos permite ir respirando poco a poco el hálito divino que se esconde en todo verdadero bien que podemos alcanzar por el conocimiento, por el amor y por la acción. Esto nos lleva, asimismo, a centrar todo el esfuerzo moral en el impulso ascensional y positivo del bien que hay que conquistar. más que en el mal por evitar.

Sin soslayar el drama del pecado ni despreciar su nefasta influencia en nuestra vida, el acento puesto en la virtud le da a la moral toda la fuerza propia del que ataca, frente a las limitacio-

nes propias del que sólo se defiende. Vivir la ética como un avance que siempre nos lleva más lejos es participar de esa mística triunfante, de esa aureola de gloria y de poder consiguiente a quien lleva la iniciativa. Frente a este cuadro de luminosa esperanza, limitarse solamente a evitar el mal es limitarse a quedar rodeado a merced del enemigo, es renunciar a desplazar las fuerzas hacia adelante. Una moral que privilegia la lucha contra el pecado frente a la conquista de la virtud es una moral teñida de pusilanimidad, es una moral que teme el riesgo y por eso renuncia al triunfo de la santidad. A la meta sin aristas del que ha dicho "Sed perfectos como es perfecto mi Padre celestial".

El acento puesto en las virtudes brinda a la ética un panorama sublime de belleza espiritual. El esplendor de la verdad brilla con la realización de su mejor ser. El alma, forma del cuerpo, resplandece con los actos virtuosos permitiendo entrever un manantial de belleza escondida. Si el hombre, libre de la seducción de las apariencias pudiera en todo momento captar la belleza del verdadero bien y sobre todo del bien moral, qué esplendor de dignidad, de señorío, de elevación ética y estética. podría reflejar con sus acciones en su persona y en la vida de la sociedad.

Con ofrecer un panorama tan sublime las virtudes están hoy absolutamente olvidadas. Las que nos menciona el P. Sáenz y todas las demás. El mundo posmoderno vuelve la espalda a la virtud. más todavía, pretende ahogarla, porque quiere extinguir el ansia de ser que hav en todo hombre y que se expresa a través de la virtud. Ya hemos dicho cómo el acto bueno se identifica con el ser, quiere la realización del mejor ser del hombre y por la concreción del ser que se logra en el obrar cotidiano vamos alcanzando la comunión con el Ser Absoluto, Trascendente, Bien Supremo y Perfecto. Pero si reducimos el horizonte del conocimiento y del obrar a lo que vemos manifestado a nuestro alrededor sin remontarnos a su Autor. toda esta relación entre

ser y Bien Absoluto carece de sentido. El mundo de hoy que quiere al hombre enterrado en la inmanencia necesita desarraigar todo ímpetu hacia el éxtasis. Para convivir cómodamente con lo palpable hay que renunciar a lo que está más allá. Este recorte metafísico explica la indiferencia por los bienes verdaderos y como consecuencia lógica por las virtudes que son su instrumento práctico. Ellas sólo interesarán en adelante en la medida en que se plieguen a esta dictadura del bien útil en la que vivimos inmersos. Esto hace que el espectro de la virtud se reduzca considerablemente. La nota distintiva de la virtud no será ya su referencia al Bien absoluto que lo trasciende todo sino el bien particular, "útil", limitado por el consenso, y favorable al designio de mantenernos anclados en la inmanencia.

No existe nada más allá del hombre y su entorno, es decir, los otros hombres, las cosas y el ambiente geográfico que lo circunda, por lo que sólo son valoradas socialmente las virtudes que tienden a potenciar estos elementos. Se privilegiará, entonces, todo lo que favorezca la abundancia de bienes de consumo y se comienza a ver jerarquizadas nuevas "virtudes" como la excelencia, o la eficiencia, o las que pretenden defender al planeta del justo dominio del hombre. Así tendremos en primera página el movimiento ecológico que incluso puede degenerar en la idolatría de la tierra y de los astros, en perfecta consonancia con el principio de inmanencia que venimos criticando. En el orden social sólo lo que favorezca la convivencia, trastrocada incluso en uniformidad, será bienvenido y alabado. Aunque se deba sacrificar la verdad y el bien, lo importante es plegarse dócilmente al movimiento que domina y embarcarse en la corriente. Lejos de la valoración social todo lo que se destaque, todo lo que signifique particularismo, todo lo que muestre que es posible lo distinto y que es imperioso al hombre ir más allá, buscar lo máximo, lo óptimo. La seducción del éxtasis se torna peligrosa y debe ser combatida como un acérrimo enemigo.

Hablemos, entonces, de la posmodernidad y tratemos de encontrar una explicación a este "olvido" de las virtudes tradicionales. Esta nueva etapa histórica, llamada también "nuevo orden mundial", se caracteriza por una multiplicación abrumadora de los regímenes democráticos unidos al liberalismo económico. Para entender este maridaje exitoso y universal debemos poner de relieve que es la consecuencia última de las ideas modernas que, preparadas desde el renacimiento, hicieron eclosión en la Revolución Francesa. Proclamada de cara al mundo la soberanía de la Razón y la entronización de la Libertad sin límites, comienza en 1789 la dura empresa de la conquista intelectual, económica y política que hará prevalecer estos ideales en todo el orbe. Los ejércitos napoleónicos primero, la ambición imperial de las grandes potencias, sobre todo de Inglaterra, y la influencia de la revolución industrial, fueron otros tantos instrumentos de divulgación y penetración de las ideas liberales. El hombre encontrará un estado ideal de felicidad a través del goce irrestricto de su libertad. Ella le dará, al mismo tiempo que la satisfacción del señorío absoluto sobre sí mismo, la garantía de una exuberante oferta de bienes, ya que las fuerzas de la libre competencia son el motor del desarrollo de las naciones.

Algún ingenuo podrá pensar que la irrupción del comunismo en la segunda mitad del siglo pasado ha podido quebrar esta trayectoria exitosa de libertad y prosperidad. Sin embargo, bien miradas las cosas, veremos que no hay disonancia esencial entre uno y otro orden. Lo que la democracia y el capitalismo liberales ofrecen para que sea disfrutado por un sector social, la burguesía, el marxismo lo propone para todos. Su intención última es lograr un paraíso en la tierra con el gozo pleno de una libertad sin fronteras, por la eliminación del estado, y la más amplia oferta de bienes y servicios para todas las clases sociales. Aunque durante casi un siglo liberalismo y marxismo parecieron transitar vías encontradas y lucieron como aparentes ene-

migos, en el fondo participaban de una coincidencia fundamental. Los dos querían para el hombre un cielo en la tierra caracterizado por la libertad más absoluta y la satisfacción completa de todas las apetencias humanas.

Indagando un poco más en esta concordancia podemos decir que es la inmanencia lo que se constituye en la razón última del liberalismo y del marxismo. En efecto, uno y otro aspiran a un estado feliz en este mundo, ambos colocan un techo a las aspiraciones humanas que no reconocen otro límite que el mismo hombre, su razón y su libertad. Nada ulterior. Ninguna concesión al misterio que se asoma más allá del horizonte humano. Ninguna referencia a un Dios Trascendente que ha creado al mundo y a los hombres y los gobierna desde fuera y desde arriba con su Providencia adorable. Si alguno puede llegar a aceptar a Dios, lo considerará como quien ha puesto en marcha al mundo después de crearlo, e inmediatamente ha entregado el timón al hombre para perderse otra vez en la eternidad, transitando un camino sin retorno. Este Dios nada tiene que hacer en el mundo y en la vida de los hombres y, por otra parte, a los hombres nada les interesa de su vida y existencia ya que sin Él y con su propio esfuerzo pueden alcanzar su plenitud.

Tratemos ahora de vislumbrar las consecuencias morales de esta concepción posmoderna y sobre todo su influjo en la consideración de las virtudes.

Las virtudes teologales, por supuesto, quedan absolutamente excluidas. Su objeto inmediato es Dios y Dios no puede existir porque su sola presencia haría caer el reinado de la inmanencia que han construido los hombres. Cuentan que cuando Napoleón preparaba la campaña contra Italia y escuchaba las objeciones de su estado mayor, fundadas en la cadena alpina que estorbaba el itinerario del ejército, exclamó: "¡Fuera los Alpes!". También hoy, en un alarde de voluntarismo ciego, el

mundo posmoderno dice: "¡Fuera Dios!". No quiere ni oír hablar de Aquel que echa por tierra todo su proyecto inmanente. No en vano la religión es uno de los enemigos del nuevo orden mundial y las virtudes teologales un contrasentido total.

Las mismas virtudes morales quedan reducidas a una caricatura cuando no son directamente eliminadas por el descrédito o por el silencio.

La prudencia, virtud del obrar, fuerza moral del que realiza, del que después de adecuada deliberación se lanza a la conquista del acto, queda totalmente falsificada, reducida al modesto papel de un andarivel que obliga al hombre a transitar por donde van los demás. Ser prudente es hacer lo que hacen todos. Ser imprudente es tener la valentía de lo diverso, de lo personal. En el reinado del pluralismo nadie puede poner un acto que no sea previsto, "razonable", que no cuente con la aprobación comunitaria previa. Nadie puede tener el mal gusto de superar la honrada medianía del sector mayoritario. El prudente, "porro videns", que logra avizorar más lejos y por ello puede actuar con mayor amplitud, debe rendirse en cambio a la miopía general y alinearse disciplinadamente con la muchedumbre de los que no ven.

La virtud de la justicia, "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo", no tiene sentido en nuestro mundo economicista más que como expresión de fuerza policial. En el reinado de la "libre" competencia, económica, jurídica y social, sólo prima la decisión del más fuerte. "Dar a cada uno lo suyo", "no dañar a nadie", "vivir honestamente", son otras tantas expresiones huecas y pasadas de moda. Al renunciar a una regla objetiva y superior, los actos del hombre quedan sujetos al solo arbitrio del hombre más fuerte, del que esté bien situado para imponer sus condiciones. Así vemos cómo las injusticias más notorias e indignantes quedan inmoladas en los altares del supremo

dios mercado o de la diosa economía global. Basta que las leyes positivas las amparen. La sociedad actual ha llevado a sus consecuencias últimas aquella enseñanza de Kant que independizaba el derecho de la moral y por lo tanto de la virtud de la justicia. Así será bueno y justo todo lo que en el orden jurídico encuentre fundamento legal, sin importar el bien en sí mismo, la reciprocidad equitativa en las transacciones, el justo precio, y otros parámetros valorados por la moral que permiten afirmar con Santo Tomás de Aquino que el derecho es el objeto de la justicia y no un capricho del legislador, que la ley injusta no es sino violencia y que el derecho es en realidad "ipsa res iusta": la misma prestación justa que debe darse y recibirse. Por supuesto que todas estas consideraciones no despiertan sino la más absoluta indiferencia en nuestro mundo mercantilizado para cuyos intereses de factoría la moral es un verdadero obstáculo que impide avanzar al motor del progreso económico que es el lucro ilimitado, el impulso ciego hacia la ganancia siempre creciente e independizada de la verdad, del bien y de la justicia, que es también, en el sentido más pleno, otra virtud olvidada.

La fortaleza, como hábito que dispone para la lucha interior y exterior, a la permanencia impertérrita en el camino del bien soportando toda adversidad, no tiene ninguna cabida en nuestro siglo. La sola mención de la lucha, del combate, aun el santo combate de la fe, sobresalta y "desestabiliza". En el mundo del consenso, de la corriente uniforme en el mismo rumbo, la lucha es impensable. Es absurdo hablar hoy de la gloria de resistir heroicamente frente a los poderosos, de la santa audacia de pronunciar palabras preñadas de eternidad en un mundo donde todo cambia y debe cambiar según el voluble parecer de cada uno y donde hay derecho para todo menos para la verdad. Causa verdadero asombro una respuesta épica, una actitud valerosa, dispuesta a darlo todo, incluso la vida, por conquistar un ideal fundado en la Idea Eterna que Dios tiene sobre cada uno.

Es fácilmente imaginable la perplejidad del hombre posmoderno frente a la fortaleza, que es absolutamente ininteligible para quien ha hecho de la negación de la divinidad y de la afirmación de la inmanencia su credo y su divisa. La virtud heroica del santo y del héroe es un testimonio absolutamente incómodo para el nuevo orden mundial.

La falsificación de las virtudes alcanza un nivel paradigmático en el modo como la posmodernidad ha subvertido la templanza. La virtud del señorío frente a las solicitaciones del mundo sensible, de la vigencia siempre renovada del dominio sobre las demás cosas creadas, ha sufrido una verdadera revolución copernicana.

La entronización del placer para gozarlo sin límites, la civilización del confort considerado conditio sine qua non de la vida del hombre de hoy, han reemplazado a la austera sobriedad en el uso de los bienes de la tierra. Éstos, que en definitiva deben ser considerados como peldaños que deben conducirnos a lo alto y no escaños para permanecer instalados allí, se han absolutizado, son buscados por sí mismos y deseados como lo último que puede brindar satisfacción al alma. Frente a la templanza que supone indiferencia ante lo efímero y valorización de lo eterno, el hedonismo actual nos propone una divinización de lo sensible que pasa a revestir características de bienaventuranza. Como la felicidad del cielo, no puede perderse porque los adelantos técnicos, según los planes mundiales, tornan inagotable la provisión de bienes de consumo, y como aquélla, representan el máximo posible de satisfacción. Es verdad que miradas las cosas con un primer golpe de vista puede decirse que el verdadero gozo del hombre, aun dentro del orden natural, consiste en disfrutar de su condición espiritual. Pero sabemos que esto no es posible, al menos en forma estable y duradera, sin el auxilio de la Gracia Divina. El hombre privado de la habilitación sobrenatural que le confiere la misma vida de Dios presente en

su alma, queda incluso destituido de su rango propio y relegado a la esfera de la sola sensibilidad. Esto explica acabadamente por qué el hombre de este tiempo, al renunciar a Dios lo ha reemplazado por el placer y las comodidades, que, ya dijimos, parecen imperecederos. Todo esto es absolutamente coherente con el nuevo orden mundial. Cerrado el horizonte humano en la inmanencia, disfrutar de los bienes sensibles, total y desenfrenadamente, viene a sustituir a la dicha eterna del cielo. Si negamos lo sobrenatural tenemos que fabricarnos un paraíso en la tierra. Ineludiblemente, porque el ansia de felicidad que brota del corazón del hombre se puede desviar de su objeto verdadero pero jamás ser ahogada o destruida.

En nuestra consideración de las virtudes hemos mirado hasta ahora las llamadas virtudes cardinales, división ya clásica en moral. Son ellas un verdadero eje en torno al cual se van vertebrando las demás virtudes en una expansión ordenada, al modo de una construcción arquitectónica o de una constelación, en donde cada parte ocupa el lugar que le corresponde y va integrándose al todo armónicamente.

En el orden moral las virtudes van mostrando esta vocación de totalidad, primeramente, en el modo como, podríamos decir, se reparten el alma humana. Existen virtudes que residen en la voluntad, otras cuyo sujeto propio es el apetito irascible o el apetito concupiscible. Reconocemos también virtudes intelectuales que disponen a la inteligencia para conocer mejor, aunque propia y estrictamente están fuera del campo moral y que no tienen referencia directa e inmediata con el obrar. Vemos, entonces, cómo cada una de las potencias del alma puede, así, recibir el influjo bienhechor de la virtud, disponiendo a todo el hombre para el mejor acto.

Pero de otro modo muestran también las virtudes su oficio integrador. Así como todas las potencias son sujeto de virtudes,

también ellas tienen por objeto a todo género de actos humanos y para cada uno de estos órdenes de actos existe una virtud apropiada que facilita el obrar. Basta con repasar velozmente el índice de la parte moral de la Suma de Teología de Santo Tomás para advertir la gran cantidad de estos hábitos buenos que va descubriendo a medida que profundiza el estudio del objeto de los actos, con lo que abarca, en un amplio espectro, toda la vida humana.

Largo sería confrontar la enseñanza tomista en este campo con la escasa valoración de todas estas virtudes por el hombre de hoy. Nos basta con decir que la situación no es más que una proyección del desolador cuadro que hemos descripto respecto a las virtudes cardinales.

Todo esto hace tan valioso el libro del Padre Sáenz, que cual un San Juan Bautista del tercer milenio quiere clamar en el desierto moral en que vivimos y despertar el amor por nobles virtudes olvidadas.

Al habitante de este tiempo, enfermo de "curiositas", informática y mediática, le habla del valor de la estudiosidad que lo introducirá en la verdad y lo comprometerá con ella. Al hombre soberbio, que cree reemplazar la divina providencia con las conquistas de la ciencia y la tecnología y se considera dueño del bien y del mal, de la vida y de la muerte, le predica el valor imperecedero de la humildad, verdadera roca moral sobre la que ha de fundarse toda obra auténticamente humana y cristiana.

Se atreve a hablarnos del patriotismo cuando la patria es una realidad "derogada" por el nuevo orden mundial, y de eutrapelia cuando la dimensión lúdica del hombre queda reducida a una recepción pasiva de imágenes sin intervención de la inteligencia ni actuación propia.

Desfilan también la castidad y la virginidad, en absoluta oposición a la hodierna desvergüenza, y la liberalidad. que nos des-

cribe las antípodas del hombre que atesora para satisfacer su sed de lucrar, poniendo en ello el fin de su vida.

Por último quiere destacar la magnanimidad presente en toda la vida moral, como una perspectiva nueva y más elevada de todas las virtudes que permite vivir la grandeza en toda vida moral. Nos habla el autor de la magnanimidad con estas palabras: "La vocación de grandeza es una constante de la historia. Los mejores hombres han experimentado su fascinación".

Me he limitado a mencionar tan sólo las virtudes olvidadas que nos quiere recordar el autor y no he querido, a propósito, desarrollar lo que nos dice acerca de cada una de ellas, a fin de evitar ofrecer un simple resumen del libro que retrase la lectura del texto mismo. Mi intención es solamente anunciar el tema y abrir el apetito intelectual para animar la atenta lectura de la obra.

Sólo queda agradecer al Padre Sáenz, verdadero arquetipo de intelectual católico, el bien que nos hace con estas páginas.

P. Luis González Guerrico

CAPÍTULO PRIMERO

LA HUMILDAD

entre las cualidades del hombre [illegible] su [illegible], [illegible] en ello el fin de su vida.

Por último quiero destacar la [illegible] en la vida moral, como una perspectiva nueva y más elevada de todas las virtudes que permite vivir la grandeza en toda [illegible]. Nos habla al [illegible] de la [illegible] con estas palabras: "La [illegible] de [illegible] es una [illegible] de la [illegible]. Los mejores hombres han experimentado su [illegible]".

Me he limitado a mencionar tan sólo los [illegible] que nos quiere destacar el autor y no he querido, a propósito, desarrollar [illegible], a fin de [illegible] del libro que [illegible] la lectura del texto mismo. Mi intención es solamente [illegible] y abrir el apetito intelectual para [illegible] de la obra.

Sólo quiero agradecer al Padre [illegible] de [illegible] que nos hace con estas páginas.

P. Luis González [illegible]

EL año pasado nos hemos referido a las siete virtudes fundamentales del cristiano, las tres teologales y las cuatro cardinales. Este año nos ocuparemos de otras virtudes, más modestas, por cierto, pero que integran, también ellas, esa especie de catedral de la ética que elaborara Santo Tomás, virtudes relacionadas con aquellas fundamentales, que giran en su torno como los satélites alrededor del sol.

La primera de ellas será la humildad. Para muchos, la humildad pareciera ser algo que degrada al hombre, que lo empequeñece indebidamente. Así lo entiende, por lo general, el hombre moderno, arrogante y prometeico. Nietzsche veía en la humildad el producto de un complejo judeo-cristiano de "resentimiento" que, por una embustera "inversión de valores", transforma la debilidad en mérito. Incapaz de afirmarse por la fuerza, el esclavo se venga de los señores y de los poderosos haciendo pasar por bondad su impotencia para tomar represalias, disfrazando de paciencia su cobardía, de perdón de las injurias su incapacidad de desquite.

¿Es la humildad una virtud de origen cristiano o ya la reconoció como tal la cultura greco-romana? La norma de la moral antigua era la μετριότης, la mesura. Por la "mesura", el hombre manifestaba la adecuada percepción de sus propios límites. "Conócete a ti mismo", rezaba un precepto grabado en el templo de Delfos. Como si dijera: Conócete a ti mismo, y convéncete de que no eres un dios, sino un mortal. Dicha tesitura impedía que el hombre incubase pensamientos soberbios, más

allá de los confines de su condición humana. Advertido de sus fronteras, el hombre antiguo eludía la tentación de la ὕβρις. Esta palabra, que significa insolencia, orgullo, exceso, desmesura, designaba tanto la impiedad del hombre que se atrevía a desafiar a los dioses, como la satisfacción plena y refocilante que resultaba del exceso de riqueza y poder.

Sin embargo, las palabras que en el vocabulario cristiano designan al humilde y la humildad no tenían, en la lengua de la antigüedad clásica, un significado equivalente, positivo y espiritual. El adjetivo griego ταπεινός, que corresponde al latín *humilis*, incluía por lo general un sentido más bien despectivo, sirviendo para designar a una persona pequeña, insignificante, débil, miserable, abyecta. Otro tanto hay que decir del sustantivo ταπεινότης, equivalente al latino *humilitas*, que designaba también falta de elevación, pequenez física, bajeza de condición, de carácter y de sentimientos. Cuando los moralistas empleaban dicho término lo hacían para señalar una actitud identificada o al menos asociada con la pusilanimidad.

Había, sin duda, en la moral antigua elementos que hubieran podido dar origen a una idea positiva de la humildad. Sin embargo dicha posibilidad no se concretó. Lo que probablemente faltó a aquella moral es una idea precisa de la trascendencia divina y de la noción de creación. El hombre de la antigüedad podía saberse infinitamente por debajo de los dioses, dependiente de ellos en todos sus emprendimientos, pero no podía concebirse como creatura suya. Y si en algún caso llegó a vislumbrar que la Divinidad le daba el ser y el movimiento, el Dios en el que pensaba no era sino una especie de "alma universal". Sólo de la fe en un Dios personal, trascendente y creador, puede nacer la recta noción de la humildad.

Virtud sobria, la humildad del cristiano, virtud secreta y recatada. No es una de esas virtudes que suscitan enseguida el

aplauso o la admiración de los hombres. Más bien la rodea el silencio. El elogio, justificado o no, recae sobre otras actitudes.

¿De dónde proviene la palabra "humildad", cuál es su origen semántico? San Isidoro, en sus *Etimologías*, dice que "humilde" equivale a "pegado a la tierra", "inclinado a la tierra (*quasi humo acclinis*)" [1]. Como se sabe, *humus* significa tierra, suelo. Comenta Santo Tomás que dicha "inclinación a la tierra" puede alcanzarse por dos medios. El primero, en virtud de un principio extrínseco, por ejemplo cuando otro nos hace besar el polvo, a modo de castigo o de pena. El segundo, en razón de un principio intrínseco, que nos lleva a abajarnos. Este último tipo de "inclinación" es a veces positivo, por ejemplo cuando un hombre, considerando sus propios defectos, se reconoce pequeño, como Abraham al decir: "Hablaré a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza" (Gen 18, 27); en tal caso, la humildad es virtuosa. Pero en otros casos la inclinación puede ser negativa, por ejemplo cuando el hombre, "no dándose cuenta de la propia dignidad, se compara con los burros irracionales y se vuelve semejante a ellos", según dice la Escritura (Ps 48, 13) [2].

Sea lo que fuere del valor de las *Etimologías* de Isidoro, en las que toma pie Santo Tomás para su reflexión, la palabra "*humilis*" nos sugiere el *humus* vegetal, la tierra fértil para la labranza. Según la parábola evangélica, el Sembrador encuentra tierras buenas y malas (cf. Mt 13, 1-9). Las primeras son las sazonadas por el *humus* de la humildad [3].

1 Lib.X, 116. PL 82,379.
2 Cf. *Summa Theol.* II-II, 161, 1, ad 1.
3 Cf. A. García Vieyra. "Sobre la humildad", en *Mikael* 28 (1982) 42

I. La Humildad, Parte de la Templanza

Santo Tomás ha ubicado la virtud de la humildad en el ámbito de la virtud cardinal de la templanza, por su semejanza con ésta en la manera de operar. "Lo que caracteriza sobre todo a la templanza y hace de ella algo digno de la mayor alabanza, es obrar a la manera de un freno para reprimir la impetuosidad de una determinada pasión. Por tanto todas las virtudes que obran de manera semejante y refrenan o reprimen la impetuosidad de algunos afectos y acciones, deben ser consideradas como partes de la templanza. Pues bien, así como la mansedumbre reprime el movimiento de ira, así la humildad reprime el movimiento de esperanza, que es la aspiración del espíritu a cosas altas. De lo que se deduce que ambas virtudes, tanto la mansedumbre como la humildad, son parte de la virtud de la templanza" [4].

Expliquemos este texto recurriendo a lo que enseña el mismo Santo Tomás en su tratado sobre las pasiones. Allí dice que en el hombre hay dos fuerzas, que dan lugar a un doble movimiento. Cuando lo que se percibe es un bien, brota en el alma una fuerza de atracción, de amor, hacia el mismo. Cuando es un mal, surge una fuerza de repulsión, de odio. Quedémonos ahora en el caso en que el hombre ha percibido un objeto como bueno. Cuando dicho objeto se muestra difícil y arduo de alcanzar, se establece otra bifurcación del movimiento pasional. Si la adquisición de ese bien, por arduo que se nos presente, la vemos como posible, surgirá en nosotros una tendencia de acercamiento, la pasión de la *esperanza*; si, en cambio, por una u otra causa, la vemos imposible, brota la *desesperación* [5].

4 *Summa Theol.* II-II, 161, 4, c.
5 Cf. ibid., I-II, 23, 2.

De ello se sigue que para la consecución de estos *bienes arduos y difíciles*, necesitamos de dos hábitos que caminen juntos, aunque aparentemente tengan dirección opuesta. Uno de ellos se encargará de refrenar el deseo de poseer dichos bienes, si su adquisición trasciende nuestras posibilidades reales. Es *la humildad*. El otro se ocupará de comunicar valor al espíritu, no suceda que la magnitud de las dificultades nos aparte de la prosecución del bien. Es *la magnanimidad*. Aquélla tiene por objeto reprimir nuestros impulsos para que no se desboquen en pos de algo desproporcionado a nuestras posibilidades; ésta confiere coraje y grandeza de alma para que no sucumbamos cobardemente, renunciando así a la gloria de lo sublime.

En virtud de aquella autolimitación por la que el hombre se contenta con el modo de vida y dignidad en que justamente se encuentra, buscará por la humildad un lugar sencillo, oculto, más en contacto con la tierra. La magnanimidad, en cambio, lo arrancará del círculo mezquino de sus intereses, para inyectarle ideales de grandeza. Pero como ambas tendencias se regulan por el recto orden de la razón, y la humildad no se opone a la magnanimidad sino que se desposa con ella, resulta que, cuando la humildad nos hace pequeños, la magnanimidad nos vuelve grandes desde nuestra pequenez; y cuando la magnanimidad impulsa nuestro corazón a las cosas grandes, la humildad lo adorna con el vestido del recato en la estimación del propio valor, refiriéndolo al Dador de todo bien [6]. Entenderemos mejor esta extraña combinación de virtudes cuando, en la próxima conferencia, nos refiramos más extensamente a ello.

Quedémonos, por ahora, en la consideración de la humildad. El análisis del Aquinate nos permite ubicarla en el ámbito

6 Cf. ibid., 161, 1, c. y ad 3

de la virtud cardinal de la templanza. La humildad se nos muestra, así, como una virtud del apetito irascible, que refrena los deseos inmoderados de propia grandeza, haciéndonos conscientes de nuestra pequenez delante de Dios.

II. La Sujeción del Hombre a Dios

Acabamos de decir que la humildad nos hace reconocer nuestra pequenez delante de Dios. Contrariamente a lo que se cree por lo general, la humildad no se refiere primordialmente a la relación del hombre con el prójimo. El místico holandés Juan de Ruysbroeck la define como una cierta "inclinación o postración interior del corazón y de la conciencia ante la sublimidad de Dios"[7].

¿Por qué el hombre debe postrarse ante Dios? O en otras palabras, ¿cuáles son los motivos de la humildad?

1. Por ser creatura

El primer motivo es el hecho de la creación. El hombre ha sido creado por Dios. Es este un dato fundamental si se quiere entender la virtud que estamos considerando. Para ubicarse donde corresponde, ineludiblemente necesita el hombre conocer dos cosas: su propia nada y la grandeza de Dios. El conocimiento de su propia inanidad –"vengo de la nada"– le recordará su indigencia esencial, sus límites innatos; el conocimiento de la grandeza de Dios le hará gustar la sublimidad de aquel Señor que es su origen, juntamente con la excelsitud de su vocación: "vengo de Dios y Dios es la meta de mi vida". Dios es mi causa eficiente y mi causa final.

7 *El ornato de las bodas espirituales*, cap. 12

He sido creado por Dios. La conciencia de ello me impele a poner mi vida en consonancia con esa verdad originante de mi ser, reconociendo con mi razón lo que es en realidad, es decir, que soy una creatura, un ser esencialmente dependiente de Dios. Este reconocimiento es el primer y fundamental acto de humildad, porque la humildad no es otra cosa que eso, la virtud por la que consciente y libremente nos sometemos a Dios. Lo afirma de manera explícita Santo Tomás al decir que "la humildad mira principalmente a la sujeción del hombre a Dios (*humilitas praecipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum*)" [8]. Venimos de la nada. He ahí el primer argumento en favor de la humildad. Esta virtud nos hace reconocer que nosotros, de nosotros mismos, nada somos, mientras que Dios es la causa fontal de nuestra existencia, siendo, como es, nuestro Creador y Señor.

San Pablo lo ha expresado de manera vigorosa: "¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?" (1 Cor 4, 7). Más aún, no sólo fui creado, de modo que pudiera decir que al menos ahora estoy viviendo independientemente, por mí mismo. No, mi perseverancia en el ser, mi propia conservación, es una suerte de creación prolongada. Ahora mismo soy todo de Dios, dependo de Él, como si de Él recibiera mi ser en cada momento.

Es importante advertir que nuestra creación no ha sido fruto de méritos previos. Antes de existir no éramos nada. Ni podíamos arrogarnos derecho alguno. Nuestro punto de partida, nuestro capital básico era cero. Como dice en uno de sus sermones San Lorenzo Justiniano, "Dios nos eligió, no por nuestras obras de justicia, que aún no habíamos hecho, ni por nuestra razón humana, que nada sabía, o podía pensar por sí, sino en su Verbo, en su Sabiduría. Y esto no en la volubilidad del tiempo,

8 *Summa Theol.* II-II, 161, 2, ad 3

cuando fue hecho el hombre, sino antes de la constitución del mundo, cuando no existía el hombre, de modo que quienquiera quiera gloriarse, no en sí mismo sino en Dios debe gloriarse. Ésta es la verdadera gloria, si nos gloriamos en el Señor, no en nosotros" [9].

Mons. Gay [10] ha dejado un penetrante análisis del tema que nos está ocupando, con el que redondearemos lo que acabamos de decir. Si la humildad es la resultante de una doble pregunta: quién es Dios y quién soy yo, será preciso, afirma, considerar mejor los dos polos.

Dios es, ante todo, *plenitud de ser*, porque no hay nada en Él que no sea, y que no sea necesaria, absoluta e infinitamente. Plenitud de ser también, en cuanto que todos los seres creados, de Él han recibido el ser que tienen, e incluso sus cualidades no son sino dones de ese Dios.

En segundo lugar, Dios es *plenitud de perfección*. Todo cuanto nuestra mente puede concebir en el orden de lo verdadero, de lo bello, de lo grande, todo está eminentemente en Dios. Esta plenitud es, en realidad, idéntica a la plenitud de ser, pero nuestra mente la concibe como si fuese distinta, y para nosotros viene a ser un nuevo aspecto de Dios.

De estas dos plenitudes se engendra lógicamente una tercera, que no se distingue realmente de aquéllas, pero que nuestra inteligencia la representa en forma especial: la *plenitud de derechos* que Dios tiene respecto de sus creaturas.

---

9 *Sermones*, Sermón octavo en la fiesta de San Mateo.

10 Mons. Charles-Louis Gay (1815-1892) fue obispo auxiliar del card. Louis-Edouard Pie (1815-1880), arzobispo de Poitiers. Identificado con el espíritu y el pensamiento del gran cardenal, escribió numerosas obras de espiritualidad, entre las cuales *De la vie et des vertus chrétiennes*, 2 vols., Poitiers-Paris 1874, de donde extraemos lo que en estas páginas se dice.

Pues bien, el influjo soberano de estas tres formas de plenitud, que en Dios coinciden de manera absoluta, constituye el principio generador de la humildad, o sea de aquella necesidad de sometemos al Señor. A cada una de estas tres adorables formas de plenitud, que nuestra limitada inteligencia distingue en Dios, corresponde en nosotros un modo especial de sujeción, o sea, una forma adecuada de humildad.

A la plenitud de ser que caracteriza a Dios, corresponde en el hombre lo que podríamos llamar la *humildad de sumisión*. Es aquella humildad ontológica, derivada de nuestra condición creatural, esencialmente dependiente. ¿Qué creatura podrá dirigirse a Dios de igual a igual, diciéndole: no, quizás, luego, por qué, cómo? Preguntarle respetuosamente, como hijo que explora el deseo de su padre, eso sí lo podemos, y aun Dios lo quiere, pero no interrogarle como quien desconfía de El, como quien le pide cuentas.

A la segunda plenitud de Dios, la de perfección, responde en el hombre la *humildad de adoración*. Cuando consideramos su hermosura eterna, su verdad fontal, su bondad infinita, y tantas otras perfecciones, no podemos menos de reconocerlas y de proclamarlas. No otra cosa es la adoración. Si según la Escritura "un abismo llama a otro abismo" (Ps 41, 8), podríase aquí decir que el abismo de nuestra imperfección constituye un clamor implícito al abismo de la perfección omnímoda. Sólo nos queda cantar con la liturgia: *Tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus.* O repetir con el Arcángel: ¿Quién como Dios? Ello no significa que desconozcamos nuestras dotes y cualidades. Ninguna virtud causa ceguera. Si la causase no sería virtud. Pero al mismo tiempo no podemos ignorar que es por Dios que somos los que somos, y de Él tenemos lo que tenemos.

Finalmente, frente a la plenitud de derechos –los derechos de Dios– no nos es lícito enarbolar de manera dialéctica "los derechos del hombre", como de poder a poder. Los derechos que tenemos no son sino derechos participados, que debemos

retribuírselos con hacimiento de gracia. Es lo que llamamos la *humildad de glorificación*. Gracias a ella, le rendimos a Dios el homenaje absoluto, sin exigirle nada en base a nuestros presuntos méritos. "No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da la gloria" (Ps 114, 1). Cuando Dios galardona nuestros actos buenos no hace otra cosa, como dice San Agustín, que "coronar sus propios dones", ya que a Dios pertenece toda la gloria y el honor que por ellos nos vengan. El alma humilde es la que mejor sabe cantar la gloria divina. "Como Señor que Dios es de todo –escribió San Clemente– de nada necesita, y lo único que quiere de nosotros es que le confesemos". Hasta aquí el análisis de Mons. Gay [11].

2. Por ser pecador

Pero más allá del hecho de haber sido creados y de considerar nuestra poquedad en relación con el Absoluto, hay un segundo motivo que funda la humildad: heredando la transgresión de nuestros primeros padres, hemos nacido con la marca del pecado, nacimos pecadores. Porque la naturaleza humana puede ser considerada desde dos puntos de vista, desde lo que es en sí, en su esencia; y desde lo que es fácticamente. Mirada desde el primer ángulo, la naturaleza humana, como todas las obras de Dios, es buena, e incluso dotada de singular excelencia. Esto, de derecho; pero de hecho, está profundamente vulnerada, no por cierto hasta el punto de perder lo que le es esencial, ya que el mal no puede alterar esencia alguna, pero sí en su situación concreta. Nuestro estado presente es una degradación del primitivo. Llevamos el mal en nosotros, dentro de

11 Cf. *De la vida y de las virtudes cristianas*, tomo Madrid 1903, pp. 270-275.

nuestras entrañas, por cuanto aparece desde el primer instante de nuestra existencia y nos acompaña hasta el sepulcro. No nos referimos únicamente a la culpa original, que queda borrada por el bautismo, sino también, y sobre todo, a las huellas de aquel pecado, que el bautismo no destruye. a las inclinaciones al mal, la triple concupiscencia. hijas y madres, al mismo tiempo, del pecado, dolencia nativa y tenaz que podemos aquí abajo calmar con paliativos, mas no extirpar de raíz.

Pero ello no es todo. Además de estas inclinaciones tortuosas, estos instintos desmadrados, están también los pecados personales. Los pecados cometidos libremente, con plena advertencia y deliberado propósito.

Por lo que acabamos de decir, se advierte que a la *humildad de sujeción*, a que aludía Santo Tomás, en razón de nuestra condición original, se une la *humildad de abyección*, en razón del pecado, un segundo título que funda la virtud que nos ocupa. Si la primera forma es lo que conviene a todo ser creado, lo que debió ser disposición de Adán en el Paraíso, y será, de algún modo, la de nuestra bienaventuranza, el sentimiento de la dependencia esencial frente al Señor, la humildad de abyección es la que no podía convenir a un ser acabado de salir de las manos de Dios, sino la que conviene a un ser manchado y transgresor. Será preciso servirnos también de este segundo y desgraciado título para radicar más nuestra humildad. Bien decía San Doroteo de Gaza: "Tanto más se acerca uno a Dios, cuanto más se ve pecador" [12].

Creatura y pecador: he ahí los dos fundamentos de la humildad respecto de Dios.

12 *Instrucciones* II, 33: SC 92, p. 196

III. Humildad y Verdad

Como se ve, la humildad tiene un respecto prioritario a Dios, ante quien el hombre se abaja, tanto en razón de su creaturidad como en razón de su pecado. Confirmando este aserto, San Buenaventura nos ha dejado un pensamiento luminoso: Siendo el hombre doblemente nada –*nihilitas*, nadidad–, escribe, nada en el orden de la naturaleza, y nada en el orden de la gracia, doble es la humildad: "la humildad de la verdad" (*humilitas veritatis)*, que nace en el hombre al considerar la nada de su condición creatural; y "la humildad de la severidad" (*humilitas severitatis)*, que nace en el hombre de la conciencia de pecado, nada de gracia [13]. Lo que Buenaventura llama "nihilidad", Santo Tomás lo expresa de otro modo: "cierto laudable rebajamiento de sí mismo (*quandam laudabilem deiectionem ad ima)*" [14].

Tiene esto que ver con aquella intimación de Cristo: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo (*abneget semetipsum)*" (Mt 16, 24). La humildad va muy unida a la abnegación, el auto-negarse, el aceptar la propia *nihilitas*. Es claro que uno podría preguntarse: ¿por qué deberá el hombre "negarse" a sí mismo? ¿No sería más conforme a la verdad y a la justicia que se "afirmase" a sí mismo? ¿Acaso el propio Dios no quiso autoafirmarse cuando dijo: "Yo soy el que soy" (Ex 3, 14)? Si, pues, el Creador se afirma, ¿cómo se ha de negar la creatura? ¿No es ley para nosotros el ser "imitadores de Dios" (Ef 5, 1), asemejarnos a Él lo más posible? Sí, también el hombre debe afirmarse, y justamente porque se afirma es porque puede y debe amarse, ya que no es posible amar sino aquello que existe

13 Cf. *De perfectione evangelica*, quaestio I, de humilitate, c.; *Obras de San Buenaventura*, tomo VI, BAC, Madrid 1949, p.26.

14 *Summa Theol.* II-II, 161, 1, ad 2.

Se lo manda el mismo Cristo al decirle: "Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*" (Mt 19, 19). Pero junto con este precepto, hay otro no menos terminante, que nos manda abnegarnos, negarnos, como lo acabamos de recordar, e incluso aborrecernos, según lo ha dicho también el Señor: "Si alguno viene donde mí y no odia... hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío" (Lc 14, 26). ¿No hay entonces contradicción? De ninguna manera, ya que existe en nosotros algo que debemos amar y algo que debemos aborrecer. El algo que debemos amar es lo que debemos afirmar en nosotros, y el algo que debemos aborrecer es aquello a lo que debemos renunciar.

¿Qué es concretamente lo que debemos aborrecer en nosotros? Nuestra tendencia a la autosuficiencia, nuestra inclinación a la autonomía, al olvido de lo que realmente somos: creaturas y pecadores.

Estos matices nos impelen a evitar un peligro nada desdeñable en esta materia, y es que la humildad se vuelva falaz, se una con la mentira, en cuyo caso no sería ya verdadera humildad. Refiriéndose Santo Tomás a dicho peligro, tras decir que la humildad implica cierto rebajamiento de sí mismo, agrega: "Esto puede hacerse a veces por puro formulismo exterior e hipócrita, cual acontece en la «falsa humildad», de la que dice San Agustín en una de sus cartas que es «una gran soberbia» [15], pues lo que se busca es la propia gloria. Otras veces se adopta dicha actitud por convencimiento interior. En tal caso la humildad es verdadera virtud, ya que la virtud consiste principalmente en el juicio interior de la mente como enseña Aristóteles, no en las manifestaciones externas" [16].

---

15 Epist. 149, ad Paulinum, 2, 28: PL 33, 642
16 *Summa Theol.* II-II, 161, 1, ad 2

La humildad, cuando es auténtica, es inescindible de la rectitud de juicio. La "falsa humildad", al apartarse de la verdad, deja de ser humilde. Por eso dice San Agustín que lo que se le pide al hombre, al prescribírsele la humildad, no es que se rebaje por debajo de lo que es por naturaleza; "se te manda que seas humilde, pero no se te manda que de hombre te hagas bestia *(non tibi praecipitur ut ex homine fias pecus)*". No se le pide "hacerse animal", sino tomarse por lo que es, y nada más: "Tú, hombre, reconoce que eres hombre; toda tu humildad consiste en que te conozcas *(tu, homo, cognosce quia es homo; tota humilitas tua, ut cognoscas te)*" [17]. Volvemos a encontrar acá el "conócete a ti mismo" de la tradición délfica. Pero la idea que San Agustín se hace del hombre es muy distinta de la de los autores griegos. Conocerse como hombre no es solamente saberse limitado, sino sobre todo reconocerse pecador: "Conócete débil..., pecador..., conócete manchado *(cognosce te infirmum..., peccatorem..., cognosce quia maculatus es)*"; más aún, reconocer su total incapacidad para todo acto sobrenatural sin una especial ayuda de Dios: "Conoce que es Dios quien justifica *(cognosce quia ille justificat)*" [18]. La humildad no es, pues, depreciación sistemática de sí mismo, sino toma de conciencia profunda de lo que cada uno es en realidad. Al ponernos en nuestro lugar de hombres, la humildad nos establece en la verdad de nuestro ser.

Como se ve, resulta perentorio juntar humildad con verdad. A la luz del conocimiento de la grandeza de Dios, resplandece la verdad de nuestra miseria y poquedad, la verdad de nuestro ser, de nuestra nada original y de nuestra esencial dependencia del Señor. Consiguientemente se torna patente la necesidad de

17 *In Joannis ev.*, tract. 25, 16: PL 35, 1604.
18 Sermo 137, 4: PL 38, 756.

postrarnos ante Él, de someternos totalmente a sus disposiciones, para que nunca nos veamos privados de su sostén. Si a dicho conocimiento metafísico le añadimos la voluntaria y gustosa aceptación de estas verdades, para llevarlas a la vida, tenemos la virtud de la humildad.

Santa Teresa nos ha dejado una magnífica reflexión sobre el enlace entre verdad y humildad. "Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo desta virtud de la humildad, y púsoseme delante, a mi parecer, sin considerarlo, sino de presto esto, que es porque Dios es suma verdad, y *la humildad es andar en verdad*, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria, y ser nada; y quien esto no entiende *anda en mentira*; y quien más lo entiende, agrada más a la suma verdad, porque anda en ella. Plega a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás deste propio conocimiento" [19].

La humildad es verdad porque nace de Dios, "Padre de las luces" (Sant 1, 17). La luz, especialmente la luz divina, es lo que ilumina al hombre para que acierte a ubicarse, que no otra cosa es la humildad. Gracias a ella los hombres focalizan su lugar en la realidad, se colocan en el sitio que les corresponde, se mantienen en el orden, y por consiguiente, en la verdad. "Y como quiera que la verdad –dice Mons. Gay– no sea otra cosa sino aquello que Dios piensa, aquello que Dios quiere, y aquello que Dios ama, resulta que estar en la verdad equivale a estar en los pensamientos, en los designios y en los amores de Dios" [20].

Refiriéndose al presente asunto escribe L. Lallemant: "Aquellos en quienes este deseo de abyección es más ardiente, son

19 *Moradas* 6ª, cap. X, 6.
20 *De la vida y de las virtudes cristianas*, tomo I, , pp. 269-270

los más grandes delante de Dios. Son los que marchan con más seguridad en la verdad y son tanto más semejantes a Dios, cuanto que no buscan, como Él, otra cosa que su gloria. Éste es su bien propio: la gloria no le pertenece más que a Él. En cuanto a nosotros, nuestro fondo es la nada, y si nos atribuimos otra cosa, somos ladrones" [21].

Por lo que hemos dicho, la humildad sólo se torna inteligible cuando el hombre se conoce a sí y conoce a Dios, de donde brota aquella "sujeción del hombre a Dios", que decía Santo Tomás. El mismo Santo trae a colación un texto de San Agustín [22], donde, comentando el Sermón de la Montaña, sostiene que dicha sujeción está estrechamente relacionada con la pobreza de espíritu, y consiguientemente con el don de temor, por el cual reverenciamos a Dios *(quo homo Deum reveretur)* [23]. Por eso, la humildad es una virtud profundamente religiosa. Aun cuando en el esquema de las clasificaciones lógicas, tenga que ver con la virtud de la templanza, en el plano vital se encuentra mucho más cercana a la virtud de religión. Sólo que si en la virtud de religión el temor reverencial se expresa sobre todo en gestos cultuales, por los que se reconoce la soberanía de Dios, en la humildad se manifiesta interiormente, inclinando al hombre ante dicha grandeza en actitud de rendida sumisión. De ahí la fórmula del Doctor Angélico: "La humildad se ocupa preferentemente de la reverencia por la cual el hombre se sujeta a Dios *(proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur)*" [24].

21 *Doctrine spirituelle*, Desclée, Paris 1959, p. 99.
22 Cf. *De Sermone Domini in monte*, lib. I, cap. 4: PL 34, 1234.
23 Cf. *Summa Theol.* II-II, 161, 2, ad 3.
24 Ibid., 161, 3, c.

IV. La Humildad en Relación con el Prójimo

Hemos visto, con el Doctor Angélico, que la humildad, como virtud propia, considera especialmente la sujeción del hombre a Dios. Pero enseguida agrega el Santo que, al hacerlo, "se abaja por Él incluso ante los otros" [25]. Ello nos abre la puerta a un nuevo aspecto de la humildad. Y es su relación con los demás.

Santo Tomás es categórico al respecto. Tanto en los demás como en nosotros mismos, enseña, se pueden considerar dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre, sea de manera innata o adquirida. Todo lo que es defectuoso, es propio del hombre, todo lo que es bueno, proviene de Dios, como de su causa primera. Y trae aquí a colación un notable texto del profeta Oseas: "Tu perdición viene de ti, Israel; de mí únicamente tu socorro" (Os 13, 9). Pues bien, deduce el Doctor Angélico con lógica implacable: "Dado que la humildad se ocupa preferentemente de la reverencia por la que el hombre se sujeta a Dios, todo hombre, considerado en lo que es propio suyo, debe someterse a los demás en lo que éstos tienen de Dios". Sin embargo, prosigue su discurso, "la humildad no exige que en aquello que es de Dios en sí mismo, uno se someta a lo que en los demás parece ser también de Dios", ya que ambas cosas provienen de la misma fuente. Por lo que en este campo "no es falta de humildad preferir los dones que nosotros hemos recibido de Dios a los dones divinos que han recibido los demás". En confirmación de ello pone el ejemplo de San Pablo el cual afirmaba que lo que Dios le reveló a él y a los demás apóstoles, es decir, el misterio de Cristo, no lo reveló a las generaciones anteriores (cf. Ef 3, 5), y ello es infinitamente superior a lo que conoció el Antiguo Testamento. Nada tiene de falta de humildad dicha

25 Ibid., 161, 1, ad 5

aseveración. Asimismo, agrega Santo Tomás, "no se exige por la humildad que sometamos lo que hay en nosotros como propio nuestro a lo que en los demás existe de humano como propio suyo" [26].

Digamos, para resumir, que la humildad, en relación con los demás, exige que cuando uno se considera a sí mismo y según lo humano que tiene en sí, se incline ante el prójimo considerado según Dios y según lo que le viene de Dios. Lo que no significa que deba ponerse por debajo de los otros cuando considera lo que parece ser de Dios en ellos y lo que sabe ser de Dios en sí mismo, ni tampoco que deba tener como inferior lo que en él viene de sí, en comparación con lo que en el otro viene también de su propia persona. Dada, sin embargo, nuestra innata propensión al orgullo, y para inclinarnos por virtud en el sentido opuesto al que nos inclinamos por naturaleza, es legítimo y loable que en el otro consideremos sobre todo el bien que no tenemos, y en nosotros el mal del que el otro está exento. En este sentido se puede entender lo que recomienda el Apóstol: "Que cada cual, con toda humildad, considere a los demás como superiores a sí mismos" (Fil 2, 3).

Sin género alguno de falsedad, escribe también Santo Tomás, podemos considerarnos inferiores a los otros "comparando los defectos ocultos que conocemos en nosotros, y los dones de Dios que se esconden en los demás". Asimismo, agrega, podemos confesarnos inútiles e indignos para todo en razón de nuestras propias fuerzas, sabiendo que, como dice el Apóstol, "toda nuestra capacidad viene de Dios" (2 Cor 3, 5) [27].

26 Ibid., 161, 3, c.
27 Ibid., 161, 6, ad 1

V. La Humildad de Cristo

El medio más eficaz para persuadirnos a abrazar esta virtud es la consideración de la humildad de Cristo, ya que en Él, como afirma Santa Catalina de Siena, encontramos "la fuente siempre manante de la humildad" [28].

Cuando Jesús nos dice: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29), se nos está ofreciendo como paradigma en la práctica de la humildad. El "cierto laudable rebajamiento de sí mismo", de que hablaba Santo Tomás, será el rebajamiento que el Señor nos pide, a ejemplo suyo.

La humildad de Cristo se ha manifestado de muy diversas maneras y en distintas ocasiones. Ante todo en el misterio de su *Encarnación*. Que Dios se haya hecho hombre es ya un increíble acto de humildad. De ahí que cuando San Pablo quiso exhortar a los filipenses a la práctica de esta virtud, no encontró mejor modelo para proponerles que la κένωσις voluntaria de Cristo, quien "siendo de condición divina no retuvo celosamente el rango que lo igualaba a Dios". Al contrario, se despojó de sí, se vació en cierta manera de sí mismo, asumiendo la condición humana, y no sólo la condición humana, sino la condición de siervo, en todo semejante a los demás (cf. Fil 2, 6-7). Como se ve, el Apóstol no sólo se refiere al hecho de la encarnación, sino que subraya el modo de la misma, porque esto destaca aún más la ejemplaridad del Señor encarnado. El Verbo se despojó, no por cierto de su naturaleza divina, de su "condición divina" preexistente, sino de la gloria que esta naturaleza le reportaba, de la igualdad de trato con Dios que Jesús habría podido reivindicar aun en su condición humana. Lejos de querer que su divinidad se manifestase permanentemente, que sus prerrogativas fuesen

28 Carta 345

necesariamente reconocidas por todos, llevó su abajamiento hasta elegir el humilde camino de la sumisión y de la obediencia. San León Magno habla de la "*humana humilitas*" y la "*divina majestas*", unidas en una sola y misma persona [29].

El ejemplo de Cristo que acaba de proponer, le sirve a San Pablo para esclarecer el sentido de la humildad fraternal al que se había referido anteriormente en su exhortación a los filipenses: "considerando –les decía– cada cual a los otros como superiores a sí" (Fil 2, 3).

La encarnación del Verbo: he ahí la primera lección de humildad que nos ha dejado nuestro Salvador. San Pablo insiste en otro lugar: "Vosotros conocéis la liberalidad de nuestro Señor Jesucristo, cómo de rico se hizo pobre por vosotros, a fin de que os enriquecierais con su pobreza" (2 Cor 8, 9). Desde este punto de vista se puede decir que la humildad –la humildad divina– está en el centro del mensaje revelado, en el núcleo del kerigma. En el misterio del Emmanuel, del Dios con nosotros, del Dios hecho uno de nosotros, gracias al cual se hace posible el encuentro entre la plenitud de la divinidad y la nada de la creatura, se patentiza la plena justificación de la humildad, por cuanto dicha virtud encuentra aquí no sólo su principio y su doctrina, sino también su perfecto arquetipo. Esto quiso Jesús significarnos al decir: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón". Con estas palabras se nos muestra juntamente como doctor de la humildad y practicante de la humildad.

Que la creatura se empequeñezca, no teniendo de suyo más que la nada, parece normal. ¡Pero que Dios se empequeñezca! Los autores medievales gustaban hablar del "*Verbum breviatum*", un Dios que se aprieta, se apoca. El Dios inaccesible se

29 *Sermones*, sermo in Epiph. 37, 1: SC 22 bis, p. 276.

pone a nuestro alcance o, como dice San Bernardo, "cede la majestad misma". Amor humilde, y, por consiguiente, humildad, y humildad profunda.

Pero no sólo en su Encarnación nos dejó Cristo un acabado ejemplo de humildad. Lo hizo, asimismo, en el misterio de su *Pasión y Muerte*. San Pablo, en aquella epístola a que acabamos de aludir, donde exhortaba a los filipenses a la práctica de la humildad para con los demás, a ejemplo del Verbo que se había anonadado asumiendo la naturaleza humana y renunciando a las prerrogativas de la gloria divina, agrega: "Se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz" (Fil 2, 8).

Todos los misterios que rodean la muerte del Señor constituyen como un tejido de actos de humildad. Ya desde el lavado de pies a sus discípulos, al instituir la Última Cena. Clemente de Alejandría se admira ante dicho espectáculo: "¡Él, el Dios sin orgullo, Señor del universo!" [30]. Y luego, en el huerto de Getsemaní, donde la totalidad de los delitos del género humano se acumularon sobre Cristo, cual si Él los hubiera cometido. "A quien no conoció pecado –dice terriblemente el Apóstol– Dios lo hizo pecado por nosotros" (2 Cor 6, 21), porque todos los pecados recayeron sobre Él –el Cordero de Dios que carga con ellos (cf Jn 1, 29)–, anonadándole hasta el extremo de la postración. No sólo "menospreció la honra", como se dice en la epístola a los hebreos (cf. 12, 2), sino que tuvo hambre de ignominia; quiso "saturarse de oprobios", ser "desecho de la plebe", y menos que hombre, "gusano", que cualquiera puede aplastar (cf. Is 53). ¿No sería lícito decir que junto con aquella humildad de sujeción, a que nos hemos referido, hizo también suya voluntariamente la humildad de abyección, propia de los pecadores, por solidari-

30 *Pedagogo*, lib. II, 3, 38, 1: SC 108, p. 82.

dad con nosotros, aunque Él no conoció ni la sombra del pecado? Un autor del siglo pasado, Jean Nicolas Grou, pudo escribir: "Jesucristo ha sido humilde, en el grado en que podía serlo un alma que conocía de la manera más perfecta el ser infinito de Dios y la nada de la creatura..., en el grado en que podía serlo aquel que, en calidad de representante y de garantía de los pecadores, se veía cargado con todos los crímenes del género humano" [31].

Bien escribió San Agustín: "Por ti fue crucificado, para enseñarte la humildad *(propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret)*" [32]. Y también: "Dios ya se hubiera humillado mucho con sólo nacer por ti; se dignó también morir por ti *(multum se humiliasset Deus, si tantummodo nasceretur propter te; dignatus est etiam mori pro te)*".

Kénosis creciente la de Cristo, desde su Encarnación hasta el Gólgota, que encontrará su momento final, antes de la glorificación, en el *descenso a los infiernos*. *Kénosis* que, de alguna forma, se prolonga en la *Eucaristía*, acumulándose en ella todos los anonadamientos de su vida, donde vive más abreviado que en las virginales entrañas de su humilde Madre, más escondido que en su humilde cuna de Belén, más humillado que en el Gólgota, y expuesto a toda clase de injurias

Acotemos aquí una notable reflexión de San Bernardo. Este Santo distingue dos tipos de humildad, una que procede del conocimiento y otra del afecto: "Por la primera conocemos que no somos nada; y ésta la aprendemos de nosotros mismos y de nuestra propia flaqueza. Con la otra pisamos la gloria del mundo, y la aprendemos de aquel Señor que «se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Fil 2, 7); que buscado para

31 *L'école de Jésus-Christ*, 25ª lection.
32 *In Joannis ev.*, tract. 2, 4: PL 35, 1391

hacerlo rey, huyó; y buscado para tantos oprobios y el suplicio ignominioso de la cruz, voluntariamente se ofreció a sí mismo" [33]. La humildad que la verdad engendra, afirma el mismo Santo en otro lugar, completando lo que acaba de decirnos, es una humildad sin calor, fría, necesaria, porque reside en la inteligencia. La humildad que la caridad suscita y forma, es, al contrario, ardiente, inflamada, porque reside en el corazón, en la voluntad. Es afectuosa, libre y voluntaria. Se abaja espontáneamente, a ejemplo de Cristo y por amor a El [34].

Bien ha escrito el P. García Vieyra que la exhortación de Cristo a "aprender" de su humildad quiere decir que la humildad en el cristiano debe tender a irse equiparando a la de Cristo, y Cristo crucificado. Entonces a la pregunta, ¿cuál es el criterio objetivo para medir mi anonadamiento?, he de responder: hasta llegar a Cristo, y Cristo crucificado. Tal será "el rebajamiento laudable de sí mismo", del que nos hablaba Santo Tomás. Si somos el cuerpo místico del cual Jesús es la cabeza, es evidente que el cuerpo debe adaptarse a la Cabeza. La Cabeza quiso vivir en la pobreza, permaneciendo desconocido; está coronado de espinas; sufrió la flagelación: fue atado a la columna, soportó la burla de los soldados y fariseos; la traición del Sanedrín. He ahí nuestro camino [35]. Tal será, paradojalmente, nuestra gloria, ya que al decir de San Hilario, "su humildad es nuestra nobleza (*humilitas ejus nostra nobilitas est*)" [36].

Cerremos este punto con una breve alusión a la humildad de los Santos, reflejo de la de Cristo, que también se nos ofrece, si bien secundariamente, como ejemplo para nosotros. Grande

33 Sermones de Adviento, sermón 4, 4
34 Cf. Sermones sobre el Cantar, sermón 42, 6-8.
35 Cf. "Sobre la humildad", loc. cit., p. 45
36 *De Trinitate*, lib. II, 25: PL 10, 67.

fue, por cierto, la humildad de San José. Pero ¿quién podrá medir la de nuestra Señora? ¿Quién conoció como ella los dos polos que fundamentan la humildad, es decir, Dios y el hombre? Por eso lo que Dios contempló en ella, más allá de su pureza y de sus dotes personales, fue el abismo de su humildad: "miró la humildad de su esclava" (Lc 1, 48). Es aquello del abismo que llama a otro abismo (cf. Ps 42, 8): el abismo de la humildad de María atrajo inevitablemente el abismo de la omnipotencia de Dios, quien se anidó en su seno.

No nos extrañemos de algunas expresiones de los Santos, afirmando su miseria y su nada, que podrían parecer exageradas o fórmulas de "falsa humildad". San Pablo no temía llamarse "el último de los apóstoles, indigno del nombre de apóstol" (1 Cor 15, 9). Más aún, frecuentemente los Santos, con excepción de María, que fue purísima desde el primer instante de su concepción, se acusaban a sí mismos, como si fuesen grandes pecadores. En modo alguno era humildad simulada: considerando la santidad de Dios, comprendían su miseria. Ellos son los que veían claro, nosotros somos los ciegos.

Refiriéndose a ello escribe el P. J. de Guibert: "Estos sentimientos de menosprecio de sí mismos y de afirmarse como los últimos de los pecadores, que en los santos podría parecernos a veces como sutil e inútil refinamiento, son en realidad uno de los fundamentos esenciales de su heroísmo en la caridad: los últimos de todos serán naturalmente los servidores de todos. Y así la acción particular del Espíritu Santo en sus almas para empujarlos a este último lugar dándoles el sentimiento agudo de su miseria espiritual, viene a armonizarse perfectamente con aquella que, en la contemplación y el celo de las almas, las eleva a las más altas cumbres de la caridad" [37].

37 *Études de théologie mystique*, Toulouse 1930, p. 298

VI. La Soberbia

Luego de haber considerado la virtud de la humildad, Santo Tomás analiza su vicio opuesto. Este asunto ocupa la cuestión 162 de su tratado acerca de las virtudes. Allí se pregunta si la soberbia es pecado, si es un vicio especial, cuál es el sujeto en que radica, si es el pecado más grave de todos, y cuál es su relación con los demás pecados. Examinemos algunos de estos puntos.

1. Verdadera y falsa grandeza

Cuando se trata de la soberbia, lo primero que hay que dejar en claro es que su perversidad no radica en el deseo de sobresalir. El P. García Vieyra, en un artículo sobre este vicio, ha señalado cómo el anhelo de destacarse, de abandonar la mediocridad general, de labrarse una posición distinguida con su trabajo, si se lo hace con honradez, no pertenece para nada a la soberbia. La capacidad intelectual, los hábitos morales, las cualidades artísticas, las habilidades mecánicas, los talentos especiales deben tener campo de desarrollo y ser útiles a la comunidad. Son disposiciones que persiguen bienes dentro de la recta razón. El hombre, sobre todo cuando es joven, concibe naturalmente un mundo de deseos, propósitos y proyectos, para él y para los suyos. Todo ello, si se lo intenta con rectitud moral, nada tiene que ver con el pecado. El anhelo de descollar se vuelve vicioso cuando el hombre se desorbita, cuando, en vez de considerar las perfecciones recibidas como un don de Dios y de la gracia, sólo busca usar de ellas para sobresalir codiciosamente, sin atender a los medios, pisoteando, si así le conviene, a sus posibles émulos. Quien busca trascender el nivel justo a que se puede aspirar racionalmente, revela un apetito desordenado de superación y excelencia, y esto ya es vicioso, es pecado. "La

recta razón –enseña Santo Tomás– se ordena a que la voluntad se dirija a objetos que le son proporcionados, y todo cuanto se salga de esa línea de conducta la contradice"[38].

La búsqueda de grandeza, por tanto, puede ser recta, como le sucede al magnánimo. Pero puede ser también desorbitada, desmedida, desproporcionada al propio modo de ser, o a la condición de la persona. Apetecer más de lo que a cada cual le conviene, es vicio de soberbia. Como se ve, sería falso afirmar que al humilde le está vedado aspirar a nada; lo que no puede es aspirar a nada que sea desordenado, incongruente. Llevado de la mano de Dios, puede aspirar al mismo Dios, al tiempo que reconoce su propia pequenez y miseria.

García Vieyra nos ha dejado a este respecto una reflexión sublime. Tras recordar que la norma de la humildad cristiana es la imitación de Jesús, señala cómo los conceptos de alto o de bajo son conceptos relativos. Lo alto laudable para el cristiano son las alturas donde tiene lugar su salvación, la cima del Calvario; lo alto vituperable es la cumbre de aquel otro monte, muy elevado, donde el demonio lleva al cristiano para prometerle "todos los reinos del mundo y la gloria de ellos"; lugar donde dice: "Todo esto te daré si postrándote me adorares" (Mt 4, 8-9).

Es posible equivocarse de alturas. Pedro se equivocó una vez: "Al anunciar Jesús lo que debía sufrir de parte de los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, y ser matado y resucitar al tercer día, Pedro, tomándole aparte, se puso a reprenderle diciendo: «¡Lejos de ti Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso»" (Mt 16, 21-22). Pedro tenía un concepto demasiado te-

---

38 *Summa Theol.* II-II, 162, 1, c. Cf. A. García Vieyra, "La soberbia", en *Mikael* 31 (1983) 72.

rrestre de la vida, valorando por sobre todo los honores y el bienestar terrenal. Coincidía en ello con Satanás, quien le había propuesto a Cristo una redención sin dolor, desde aquellas "alturas" de la soberbia. Por eso Cristo lo incrimina al apóstol en duros términos: "¡Apártate de mí, Satanás! ¡Escándalo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino de los hombres!" (Mt 16, 23). El camino de Dios no era sino la "altura" del Calvario [39].

En relación con ello ha escrito el P. Lallemant: "Generalmente nos formamos una falsa idea de la humildad, concibiéndola como una cosa que nos deprime, y es todo lo contrario; porque como ella nos da el verdadero conocimiento de nosotros mismos y ello es la pura verdad, nos acerca a Dios y por consecuencia nos da la verdadera grandeza. que buscamos inútilmente fuera de Dios. La humillación no nos rebaja más que en la estimación de los hombres, lo que poco importa, pero nos eleva en la estimación de Dios, que es en lo que consiste la verdadera gloria. En estos encuentros tan sensibles a la naturaleza, debemos considerar que si los hombres nos ven despreciados, desacreditados, escarnecidos, Dios nos ve muy elevados; lo que nos rebaja a los ojos de los hombres hace que Jesucristo tenga gusto en vernos llevar su librea, y los ángeles nos envidian este honor" [40].

Siempre está latente en el interior del hombre la tentación de la soberbia. ¿Será ésta un recuerdo de su grandeza original? En dicho caso, su mal consistiría en estar fuera de lugar y fuera de tiempo. Rey destronado por culpa suya, y soberbio todavía entre sus harapos, tal nos aparecería el hombre que consiente a dicha tentación. ¿O, tal vez, la soberbia, desorden y vicio, lejos de ser el recuerdo de una corona perdida, es el estigma de una re-

39 "Sobre la humildad", loc. cit., pp. 46-47.
40 *Doctrine spirituelle...*, p. 99.

belión fracasada, cuando el demonio les prometió a nuestros padres: "Seréis como dioses" (Gen 3, 5)? Entonces la tentación habría pasado al flujo sanguíneo del hombre para conturbarlo desde adentro. Este doble origen explica lo que presenta la soberbia de grandeza y de miseria al mismo tiempo.

Analicemos ahora lo que es este pecado, esta proterva tendencia a la grandeza. El nombre del vicio –*superbia*–, enseña Santo Tomás, parece aludir "al hecho de que se aspira por la voluntad a algo que está *sobre* las propias posibilidades" [41]. Invoca para ello la opinión de San Isidoro según el cual "soberbio es quien desea ser tenido en más de lo que es, y el que tal desea es soberbio" [42]. Se trata de un pecado que si bien radica esencialmente en el apetito, como la humildad, su regla de operaciones está en el entendimiento, ya que el soberbio se engana creyéndose más de lo que es [43].

Más concretamente, ¿qué es lo que busca el soberbio? Porque, como se sabe, todo pecado postula un objeto propio. El de la soberbia, según nos lo ha insinuado San Isidoro, es *la propia excelencia*. ¿Pero acaso la excelencia no es algo positivo, ya que el icono de Dios que es el hombre debe imitar a su Arquetipo divino, que es infinitamente excelente? Así es, en verdad, pero por el modo en que lo quiere hacer el soberbio, transgrediendo la medida, su intento se convierte en delito. Por eso Santo Tomás define la soberbia como "el apetito desordenado de la propia excelencia" [44], un afán desorbitado de gloria, con menosprecio de la grandeza y gloria de Dios, a quien el hombre se resiste a servir. Materia concreta de la soberbia, es decir, materia en la que de

41 *Summa Theol.* II-II, 162, 1, c.
42 *Etymol.*, lib. X, 248
43 Cf. *Summa Theol.* II-II, 161, 6, c
44 Ibid., 162, 2, c

hecho se busca, fuera de la norma, la propia excelencia y gloria, puede ser cualquiera de los anhelos, perfecciones o hasta virtudes del hombre, la ciencia, las riquezas, la simpatía, el poder... Lo que da carácter único a la soberbia, en sus diversas manifestaciones, es *el modo formal de buscar* todas esas cosas.

Para San Agustín, que ha penetrado como pocos en el contenido de este vicio, la *superbia* es fundamentalmente "un amor perverso de sí mismo *(perversus sui amor)*" [45] y al mismo tiempo una "perversa imitación de Dios *(perversa similitudo Dei)*", de ese Dios que, por naturaleza, no tiene creador ni señor [46]. La soberbia se nos revela así como "el deseo de una grandeza perversa *(perversa celsitudinis appetitus)*", que procediendo de cierta complacencia desordenada en sí misma, impulsa al hombre, que ha sido creado, a creerse o hacerse "como su propio principio" [47]. "Nada más monstruoso *(nihil est immanius)*", concluye el Santo [48].

San Gregorio Magno nos ha dejado un sabroso texto acerca de la soberbia, que Santo Tomás se aplica en comentar. "Cuatro son las manifestaciones que delatan la presencia del arrogante", escribe Gregorio. La primera, "considerar que el bien que se posee proviene de sí mismo". En este caso, acota Santo Tomás, aparece la soberbia como "apetito desordenado de la propia excelencia", en cuanto que el hombre se gloría de tener por sí mismo un bien que ha recibido de otro, creyéndose causa eficiente del mismo.

La segunda manifestación, según Gregorio: "pensar que los dones gratuitamente concedidos por Dios los ha recibido en

45 *De Genesi ad litteram*, lib. XI, cap. 15, 19: PL 34, 437.
46 *En. in ps.* 70, 6: PL 36, 895-896.
47 Cf. *De civ. Dei*, lib. 14, 13, 1: PL 41, 420.
48 *Contra Academicos*, lib. II, 8, 21: PL 32, 929.

razón de sus méritos". Lo que comenta Santo Tomás diciendo que también aquí el apetito de excelencia supera los límites racionales, por cuanto el hombre se cree causa meritoria de un bien que lo trasciende, contrariando lo que dice San Pablo: "Por la gracia de Dios, soy lo que soy" (1 Cor 15, 10).

La tercera: "jactarse de poseer lo que no posee". Ello nos deja bien en claro que el apetito tiende mentirosamente a la propia excelencia, transgrediendo las normas de la prudencia.

La cuarta: "despreciar a los demás, pareciendo poseer solo el bien que se tiene", lo que muestra un evidente desorden y desmesura [49].

Por todo lo dicho, se ve que la soberbia acecha más al justo que al pecador. "No eres tú quien ha conocido a Dios por tu propia justicia –le dice San Basilio–, sino Dios quien te conoció a ti por su bondad. No eres tú quien has aprehendido a Cristo por la virtud, sino Cristo quien te ha aprehendido a ti por su advenimiento" [50]. También San Juan Crisóstomo estima lo mismo ya que, como escribe, "la conciencia del pecador lo obliga a la humildad, mientras que el justo es exaltado por el sentimiento de sus buenas obras" [51]. Incluso el justo puede llegar a enorgullecerse de su propia humildad, complaciéndose morosamente en ella [52]. "Acumulad... todos los méritos que queráis –dice en otro lugar–: si falta la humildad, todo se pierde, todo es vano" [53].

Agustín desarrolla ideas semejantes. Impidiéndole al justo atribuirse los dones de Dios, la humildad lo preserva de verse

49 S. Gregorio Magno, *Moral.* XXIII, c. 6, 13: PL 76, 258; S. Tomás, *Summa Theol.* II II, 162, 4, c.

50 *Hom. de humilitate*, 20, 4: PG 31, 532.

51 *In illud: Vidi Dominum*, hom. 4, 4: PG 56, 125.

52 Cf. *In ep. ad Philemonem*, hom. 2, 3: PG 62, 711-712.

53 *In Math.*, hom. 15, 2: PG 57, 224-225.

privado de ellos. Porque quien se atribuye los dones de Dios, como si los tuviese de sí mismo, los pierde inmediatamente: "Cuando te ensoberbeces, allí pierdes lo que habías recibido *(ubi superbis, ibi quod acceperis perdis)*" [54]. "Ay del hombre que pone su esperanza en el hombre", dice el profeta Jeremías (17, 5). Por eso, para los que están muy adelantados en la vida espiritual, de todos los vicios es la soberbia, si no el único, al menos el más temible [55]. Los que más han recibido de Dios, más deben humillarse ante Él [56]. Así como la soberbia fue el primer pecado que nos alejó de Dios, es también el último que se levanta en el camino que nos conduce a Él [57].

Lo que, en última instancia, caracteriza a la soberbia es su carácter de rebelión contra Dios. Porque si la soberbia se opone a la humildad, y ésta mira justamente a la sumisión del hombre a Dios, el objeto propio de la soberbia será la falta de dicha sumisión, con el consiguiente quebrantamiento de la regla o medida querida por Dios, al revés de lo que dice el Apóstol: "No nos gloriemos desmesuradamente, antes bien, nos mediremos a nosotros mismos con la medida con que Dios nos mide" (2 Cor 10, 13).

Pregúntase Santo Tomás si la soberbia es el pecado más grave de todos. Antes de responder, el Doctor Angélico recuerda cómo en el pecado cabe distinguir dos cosas: la conversión a las creaturas y la aversión a Dios. La conversión a un bien finito, fruto de la fascinación por las creaturas, es como la materia del pecado, y la aversión al bien infinito, que es alejamiento, huida o desprecio, constituye la razón formal y completiva del mismo.

54 Sermo 82, 5: PL 38, 731.
55 Cf. *En. in ps.* 7, 4: PL 36, 100.
56 Cf. *De sancta virginitate*, cap. 41, 42: PL 40, 420-421
57 Cf. *En. in ps.* 18, 1, 14: PL 37, 156.

Lo primero se asemeja al amor, lo segundo se parece al odio. Pues bien, si consideramos la soberbia en cuanto a su aspecto de conversión, el objeto por ella apetecido es, como ya lo señalamos, la propia excelencia; si nos referimos a su aspecto de aversión, implica un dar las espaldas a Dios, menospreciando sus perfecciones y sus leyes. "Por parte de su conversión –prosigue Santo Tomás–, la soberbia no es el más grave de los pecados, porque tiene por objeto la grandeza, que el soberbio busca desordenadamente, pero que no es lo que más se opone al bien de la virtud. Por el contrario, la aversión confiere al orgullo una gravedad suprema. En los otros pecados, el hombre se aleja de Dios por ignorancia, debilidad, o deseo de algún otro bien; en cambio la soberbia hace que el hombre desprecie a Dios, no queriendo someterse a su autoridad y a su ley. De ahí lo que escribió Boecio que «si bien todos los vicios nos alejan de Dios, sólo la soberbia se opone a él». Por eso se dice que «Dios resiste a los soberbios» (Sant 4, 6). En los demás pecados, la aversión de Dios no es sino una especie de consecuencia de la conversión a las creaturas, mientras que pertenece esencialmente a la soberbia, cuyo acto es el desprecio de Dios" [58]. De lo que concluye Santo Tomás que como se debe dar más importancia a lo que es constitutivo que a lo que es consecuencia, se debe decir que, según su género, la soberbia es el más grave de todos los pecados.

2. El pecado de los ángeles y de nuestros primeros padres

Conviene decir algo sobre el origen "histórico", por así decirlo, de la soberbia. Si este pecado radicaliza el dar las espaldas a Dios, la *aversio a Deo*, parece claro que tal fue el *pecado*

58 *Summa Theol.* II-II, 162, 6, c.

del ángel caído, la razón de su derrumbe. No en vano ha dicho San Juan Crisóstomo que la soberbia es "la raíz, la fuente, la madre del pecado" [59]. Fue por ella que el demonio se volvió tal [60].

Tratando del pecado de los ángeles, alude San Agustín a la opinión de aquellos que sostenían que los ángeles perversos fueron arrojados del cielo porque tuvieron envidia del hombre, hecho, como ellos, a imagen de Dios. "Pero la envidia no precede sino sigue a la soberbia –agrega–, puesto que la envidia no es la causa de la soberbia sino, al contrario, la soberbia es el fundamento de la envidia. Siendo la soberbia el amor desordenado de la propia excelencia, y la envidia el odio de la felicidad ajena, inmediatamente salta a la vista de dónde procede esta última" [61]. Coincide con él Santo Tomás: "El primer pecado del ángel fue de soberbia, lo cual es patente tanto por lo que deseó, ya que apeteció la eminencia de la dignidad, cuanto por el motivo, porque se deslizó al pecado a partir de la consideración de su propia belleza" [62].

Si atendemos al *pecado de nuestros primeros padres*, la cosa es semejante. Dicho pecado no pudo consistir en ningún tipo de conspiración de la carne contra el espíritu. Era imposible que apeteciesen desordenadamente nada exterior, sin que a ello precediera el desorden interior, en el mundo de los afectos. Santo Tomás lo explica por la misma psicología del hombre en el estado de justicia original. Si no fue, pues, la carne la que se insubordinó contra el espíritu, parece obvio que fue el espíritu quien se insubordinó contra el espíritu. En el interior de nuestro protoparente el espíritu apeteció su propia excelencia de una

59 *In Joannem* 9, 2: PG 59, 72.
60 *Cf. In illud: Vidi Dominum*, hom. 3, 3: PG 56. 116
61 *De Gen. ad lit.* XI, 14, 18: PL 34, 436.
62 *In II Sent.*, d. V, q. 1, a. 3.

manera desordenada, rebelándose contra el espíritu que lo mantenía subordinado a Dios y a su ley. La sugestión del demonio, padre de la mentira, suscitó el desorden interior, haciendo que nuestros padres apeteciesen tumultuosamente bienes verdaderos, pero desligados de la ley moral, fuera de los canales de la obediencia legítima al Creador.

Pecaron nuestros padres, enseña Santo Tomás, "deseando ser como Dios en su actividad, es decir, tratando de alcanzar la felicidad en virtud de su propia naturaleza", en lugar de implorarla de Dios y de sus dones. Adán y Eva desearon igualarse a Dios, origen, medio y fin de la felicidad definitiva, "puesto que ambos quisieron apoyarse en sí mismos, con desprecio del orden de la regla divina *(inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine)*" [63].

"Seréis como dioses". Estas tres palabras lo dicen todo. El demonio los tentó a equipararse con Dios, comiendo del árbol vedado. "El hombre pecó principalmente deseando parecerse a Dios en cuanto a la ciencia del bien y del mal, de acuerdo a la sugerencia de la serpiente; quiso determinar con las fuerzas de su propia naturaleza qué era bueno y qué era malo, y también prever qué cosas buenas o malas podrían sucederle" [64]. La ciencia del bien y del mal, es decir, el conocimiento del orden moral, está radicalmente en Dios. Nuestros padres apetecieron alcanzar dicho conocimiento al margen de los divinos preceptos, rehusando al Dios de la naturaleza y de la gracia el privilegio de determinar el bien y el mal, en la más trágica y soberbia desmesura. El demonio promete a Adán algo privativo de la divinidad. El primer hombre tenía que participar, en alguna medida,

63 *Summa Theol.* II-II, 163, 2, c.
64 Ibid., 163, 2, c.

de aquel saber, pero por una comunicación de la sabiduría divina. El pretendió poseerlo con sus propias luces, determinando según su arbitrio qué es bueno y qué es malo. La soberbia está inescindiblemente unida a este anhelo, que se ha desorbitado, porque en vez de ordenarse a la contemplación del Señor de la verdad, se orienta a incrementar presuntamente la excelencia del hombre.

3. La soberbia, un pecado fontal y difusivo

Examinemos ahora cuál es la relación de la soberbia con los demás pecados. La Escritura nos ofrece una primera pista al decir que "el principio de todo pecado es la soberbia" (Eccli 10, 15). Lo es históricamente, según vimos, ya que el primer pecado, tanto de los ángeles como de los hombres, lo fue de soberbia. Pero lo es también en el mundo de la anti-moral, en el edificio siniestro de los pecados.

Para Santo Tomás, la soberbia se esconde en el telón de fondo de todas las ofensas a Dios, y ello desde los dos puntos de vista constituyentes del pecado, tanto el de la aversión a Dios, como el de la conversión a las creaturas. En lo que toca a la *aversión*, la soberbia es primer pecado y principio de los demás *indirectamente*, por cuanto rompe las ataduras que mantenían frenados los otros principios malos; al despreciarse la ley divina, como lo hace la soberbia, todas las demás tendencias que se encontraban sometidas a Dios parece que cobran autonomía. Si bien la aversión, esencia misma de la soberbia, no pertenece a la esencia de los otros pecados, actúa en ellos por vía de consecuencia. En este sentido se puede afirmar que la soberbia posee una prioridad, por así decir, ontológica sobre todos los pecados, porque la aversión respecto de Dios y de su ley, que es su característica *propia*, se encuentra también, aunque de ma-

nera participada, en los otros pecados, por lo que es lícito concluir que se halla, al menos implícitamente, en el origen de todos los pecados [65].

En cuanto al aspecto de *conversión*, también la soberbia se muestra como principio de los demás pecados a modo de *causa final*, ya que nadie desprecia la ley de Dios, nadie se aparta de El si no es por algún otro fin que se interpone; este fin es la propia excelencia, el fin de la soberbia [66]. En otras palabras, el fin particular de la soberbia, que no es sino la búsqueda indebida de la propia excelencia, resulta ser el motivo general que se vuelve a encontrar distribuido y especializado en cada uno de los vicios. ¿Por qué se peca sino para exceder en algo, para enriquecerse, para procurarse vanos honores, etc.? "Uno se enorgullece por el dinero –escribe San Gregorio Magno–, otro por las alabanzas, un tercero por las cosas terrenas y bajas, otro por las virtudes más divinas" [67]. Lo que la soberbia apetece se encuentra así en el fondo de lo que se busca en cualquier pecado, aunque no todos los pecados se lo propongan como fin particular. En cierto modo se podría decir que la soberbia es el pecado *perfecto*, el pecado que da a todas las transgresiones morales su forma acabada.

Por lo común, se suele considerar a la soberbia como uno de los siete pecados capitales. Siguiendo en esto a San Gregorio, Santo Tomás no la tiene por tal, sino más bien como un pecado que ejerce cierto influjo general sobre todos los demás pecados. Decía San Gregorio: "Cuando la soberbia, reina de los vicios, se hace dueña del corazón, lo entrega a los siete vicios capitales, lo mismo que a capitanes de un ejército de devastación

65 Cf. ibid., II-II, 162, 7 y ad 1.
66 Cf. ibid., I-II, 84, 2, c.
67 *Moral.*, lib. XXXIV, cap. 23, n. 49: PL 76, 745.
68 Ibid., lib. XXXI, cap. 45, n. 87: PL 76, 620.

de los que nacen otros muchos vicios" [68]. Cada uno de estos vicios tiene una zona de influencia determinada. Así la avaricia mira a la acumulación de bienes; la gula. a los excesos en la comida o bebida; la lujuria, a los placeres sensuales. Cada cual tiene su ámbito. La soberbia, en cambio, es universal. Es un pecado del espíritu, que no requiere de materia concreta y específica. Lejos de ocupar una zona circunscripta de tendencias viciosas, apunta a la raíz más íntima de la existencia del hombre. donde se decide la adhesión o la aversión a Dios, donde se inspira el aliento de la autonomía y el espíritu de la inmanencia.

A este respecto Santo Tomás nos ha dejado un texto esclarecedor. "El pecado de soberbia puede ser considerado de dos formas. Primero, según su propia especie, que tiene en razón de su objeto propio. Y en este sentido la soberbia es un pecado especial, porque tiene un objeto especial, que es el apetito desordenado de la propia excelencia, como se ha dicho. En segundo lugar puede ser considerado como difundiéndose *(secundum redundantiam quamdam)* por los otros pecados. Y según esto tiene cierta generalidad, ya que de la soberbia pueden proceder todos los pecados, y ello por dos capítulos: directamente, puesto que la soberbia puede orientar a todos los pecados hacia su fin específico, que es la propia excelencia, punto de mira de todas las apetencias desordenadas; indirectamente, y como *per accidens*, suprimiendo el obstáculo del pecado, es decir, la ley divina, que el hombre desprecia por la soberbia, según aquello de Jeremías: «Hiciste pedazos el yugo, rompiste las ataduras, y dijiste: No serviré *(non serviam)*» (Jer 2, 20)" [69]. Y así pueden provenir de la soberbia todos los pecados, aunque no necesariamente suceda así, ya que no todos proceden de desprecio de la ley divina, sino a veces de ignorancia o debilidad [70].

69 *Summa Theol.* II-II, 162, 2, c.
70 Cf. ibid.

Destaquemos la notable expresión del Doctor Angélico: "la soberbia como difundiéndose por todos los otros pecados", o redundando sobre ellos. En este sentido se parece, si bien antipódicamente, a la humildad. Así como la humildad busca directamente la sumisión a Dios, impregnando con su espíritu las demás virtudes, la soberbia trata de suprimir dicha sujeción, penetrando con su espíritu todos los vicios.

En la misma cuestión de la Summa encontramos una frase también vigorosa: "El movimiento de la soberbia, que se desliza ocultamente... *(motus superbiae occulte subrepens)*" [71]. San Gregorio lo ha dicho a su modo: "La soberbia no se contenta con extinguir una sola virtud (es lo que haría por sí misma frente a la humildad); ella se eleva contra todos los miembros del alma, a la manera de una enfermedad general que corrompe todo el cuerpo" [72].

No es, pues, un pecado universal por su propia esencia. Lo es sólo por su influencia *–per quamdam redundantiam–*, en cuanto que de él pueden nacer todos los otros pecados [73]. De ahí lo que afirma San Gregorio: "Quien junta virtudes sin humildad, es como quien lanza polvo al viento" [74].

Lo más grave, señala Santo Tomás, es cuando la soberbia entra en los hombres virtuosos. A veces Dios, para castigarlos y humillarlos, permite que algunos incurran en pecados carnales. Y cita un texto de San Isidoro: "La soberbia es el peor de los pecados, pues puede encontrarse en las personas más eminentes, nacer de obras de justicia y de virtud, y pasar más inadvertido de la conciencia. La lujuria es un pecado más común y de torpeza más evidente. Sin embargo Dios quiso que fuese me-

71 Ibid., II-II, 162, 6, ad 1.
72 *Moral.*, lib. XXXIV, cap. 23, n. 48: PL 76, 744.
73 Cf. *Summa Theol.* II-II, 162, 5, ad 1.
74 *In Evangelia*, lib. I, 7, 4: PL 76, 1103.

nos grave que la soberbia. A veces la permite para despertar la conciencia del soberbio a fin de que, humillado, se levante" [75]. Ello mismo, acota Santo Tomás, es un indicio de la gravedad de la soberbia, porque así como cuando un médico quiere curar una enfermedad más grave, permite que el enfermo caiga en otra más leve, así también la gravedad de la soberbia se manifiesta en el hecho de que Dios permite otro mal menor como remedio [76].

4. Soberbia y "mundo moderno"

Hemos señalado cómo para el Doctor Angélico el pecado de origen, vuelto pecado de raza, por la solidaridad de todos los hombres con su principio, fue principalmente un pecado de soberbia. El primero de todos los pecados en el orden de influencia se encuentra ser así el primero también en el orden del tiempo.

Pero hay más. Dice San Agustín que aquel "apetito de excelencia desmedida" que se apoderó del ángel caído y del primer hombre, sigue operando a lo largo de la historia, tanto en los individuos como en los pueblos más poderosos del planeta, que imponen sus criterios a los débiles [77].

Recordemos que para San Agustín la historia resulta ininteligible si no se la considera como el resultado de un gran conflicto entre dos ciudades, la Ciudad de Dios, fundada en la humildad del hombre, sometido al Señor, y la Ciudad del Mundo, radicada en la soberbia del hombre autodivinizado. El tema sería largo de tratar. Digamos tan sólo que la idea no es exclusiva de Agustín, encontrándose también en otros Padres de la

75 *Sent.*, lib. II, cap. 38: PL 83, 639.
76 Cf. *Summa Theol.* II-II, 162, 6, ad 3.
77 Cf. *De civ. Dei.* l. XIV, c. 13.

Iglesia. Así en un texto atribuido a San Atanasio se lee: "El orgullo está en el diablo, la humildad en Cristo... Él es el Dios de los humildes" [78]. San Gregorio Magno, por su parte, sostiene que la humildad es un signo de elección, la señal distintiva de aquellos "que militan bajo el rey de humildad" [79]. El mismo tema reaparecerá en la Edad Media, y luego en San Ignacio de Loyola, en su conocida meditación de las Dos Banderas [80].

Pues bien, si miramos a lo que acontece en nuestro tiempo, advertimos con claridad la influencia de lo que la Escritura llama "el espíritu del mundo". El P. García Vieyra nos ha dejado un interesante análisis de ello. No deja de resultar llamativo, dice, lo poco que hoy se habla de la soberbia. Y sin embargo resulta innegable que existen raíces de soberbia en una sociedad de exaltación como la nuestra, que acaricia de manera descompensada una tabla excluyente de valores: la autonomía, los derechos humanos, la técnica, el secularismo, todo lo cual gravita sobre el hombre, para elevarlo y divinizarlo, en el casi total olvido de los derechos de Dios. La apostasía del mundo moderno es inseparable de la soberbia de la vida, la vanidad, la vanagloria. Cabe preguntarse si no estará la soberbia en la base de tantos movimientos "contestatarios", no sólo contra la ley, sino también contra la moral natural, en orden a cambiarla por una moral subjetiva, donde reluce la emancipación del hombre.

El deseo desordenado de saber, que para García Vieyra está en estrecha relación con esa actitud de soberbia, se hace comprensible a la luz de aquella manducación del árbol de la ciencia del bien y del mal. El demonio promete a Adán algo privativo de la Divinidad; le engaña y le hace caer. Como lo hemos señalado anteriormente, el primer hombre tenía que participar,

78 Ps. Atanasio, *De virginitate* 5: PG 28, 257.
79 *Moral.*, lib. XXXIV, cap. 23, n. 56: PL 76, 750.
80 Cf. *Ej. Esp.*, nn. 136-147.

en alguna medida, de dicho saber; pero el demonio lo espolea para que participe de manera indebida y culpable en aquel conocimiento. Este saber desordenado, no obediencial, oculta la más terrible soberbia, ya que el hombre, en vez de orientarse a la contemplación de Dios, se aboca a incrementar su propia excelencia.

El sabio dominico juzga que ese primer pecado tiene mucho que ver con el movimiento de apostasía de los últimos siglos, fruto de una exaltación desorbitada de lo humano. Influencias de ello se advierten en el movimiento humanista de los siglos XV-XVI, en la gran revolución filosófica del idealismo, y la ulterior exaltación del materialismo, con sus sendas consecuencias político-sociales del liberalismo y del marxismo. Siguiendo los principios ideológicos de estos grandes movimientos, todavía perdurantes, el hombre quiere sustituir su propia sabiduría a la sabiduría divina; vale decir, extraer normas de vida, individuales y sociales, de su propio interior, desconociendo la ley de Dios.

La soberbia del hombre moderno ha cerrado el camino al conocimiento de la verdad, venga de donde viniere. Enseña Santo Tomás que el hombre orgulloso, "no queriendo someter su entendimiento a Dios, para ser instruido por él, según aquello que se lee en Mateo (11, 25): «Has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes», es decir, a los soberbios, que se tienen por sabios y prudentes, «y las has revelado a los pequeños», es decir, a los humildes, tampoco se digna aprender de los hombres, conforme al consejo de la Escritura: «Si prestas oído», escuchando con humildad, «recibirás la doctrina» (Eccli 6, 34)". Por lo que concluye el Aquinate: "Los soberbios, al deleitarse en su propia excelencia, sienten fastidio por la excelencia de la verdad *(excellentiam veritatis fastidiunt)*" [81].

81 *Summa Theol.* II-II, 162, 3, ad 1

Como se ve, la rebelión de la soberbia tiene especial incidencia en el ámbito de la inteligencia, de su presunta autonomía respecto a la inteligencia fontal de Dios, de su conquista de la "ciencia del bien y del mal", es decir, de su autodeterminación para señalar lo que es bueno y lo que es malo, como lo ha recordado hace poco Juan Pablo II en su encíclica *Splendor veritatis*. Pero dicha rebelión no se limita al orden intelectual, enseña García Vieyra, concluyendo su análisis. Busca también, y afanosamente, el progreso y el bienestar. Existe una estrecha relación entre el interés desmesurado por los bienes terrenos, y la propia exaltación perseguida por el soberbio. La persona anhela acumular bienes temporales para exaltarse a sí mismo. Honra y dinero van juntos, decía Santa Teresa. El hombre de nuestro tiempo parece lanzado a la carrera de las riquezas, la opulencia, la ostentación, con tremendas pérdidas en el orden del espíritu [82]. Bien decía San León Magno: "No puede dudarse de que los pobres consiguen con más facilidad que los ricos el don de la humildad, ya que los pobres en su indigencia se familiarizan fácilmente con la mansedumbre, y en cambio los ricos se habitúan fácilmente a la soberbia". El hombre soberbio, con el dinero, la técnica y el poder en sus manos, está dejando tras de sí una larga estela de crímenes, secuestros, así como angustiosas crisis sociales, económicas y políticas.

Creemos que la palabra definitoria de la mentalidad hoy predominante es la de *inmanencia*. La soberbia del hombre anclado en esta tierra presume sacar desde el fondo de sus entrañas lo que tendría que esperar de Dios. Por eso ha dicho Santo Tomás: "La presunción, que es una esperanza desordenada, pertenece principalmente a la soberbia" [83]. Es la esperanza en la

82 Cf. "La soberbia", loc. cit., pp. 67-81.
83 *VII de Malo* 3, ad 1.

voluntad del hombre, que ha renunciado a la trascendencia, del hombre que va a conquistar el paraíso en la tierra. Acertadamente escribe García Vieyra: "La soberbia es la cara afectiva del principio de la inmanencia. El brote metafísico de la soberbia intelectual es el principio de la inmanencia" [84].

Pecado el más perfecto, decíamos. A él cabe mejor que a ningún otro el proverbio: "Errar es humano, perseverar es diabólico". La persistencia en la soberbia tiene raíces claramente satánicas.

VII. La Humildad en el Edificio de la Vida Espiritual

Volvamos, para terminar, a la humildad. Nos queda por tratar un último aspecto relativo a ella y es su lugar en el conjunto de la vida espiritual.

Los Padres de la Iglesia han destacado la imprescindibilidad de esta virtud. Si la soberbia fue el principio de la caída, sostienen, se entiende el papel de primer plano que juega la humildad en la consiguiente restauración. "El más grande medio de salvación para el hombre -afirma San Basilio-, el remedio a sus males y el retorno al estado primitivo, es la humildad" [85]. Lo mismo sostiene San Agustín: caído por la soberbia, el hombre no puede retornar a Dios sino por la humildad [86]. Si queremos subir, será preciso descender, puesto que por haber querido elevarnos, hemos caído [87].

84 "La soberbia", loc. cit. pp. 63-64.
85 Hom. 20, de humilitate, 1: PG 31, 525.
86 Cf. *In Joannis ev.*, tract. 25, 6, 15: PL 35, 1603-1604.
87 Cf. *Confesiones*, lib. IV, cap. 12, 19: PL 32, 701.

1. La humildad, piedra basal del edificio

Acertadamente suele compararse el conjunto de las virtudes cristianas con un gran edificio; ellas son sus cimientos, sus muros, sus pilares... La construcción de un edificio supone, ante todo, la excavación de un terreno, cuyo vacío se llena de hormigón; sobre él se erigen las columnas y paredes, que soportan el techo. El vaciamiento inicial del terreno es comparable a la humildad. El hombre, al aceptar su nada, deja abierto el campo a la edificación de Dios. Los cimientos son las virtudes cardinales, que sostienen las columnas de las virtudes teologales, las cuales de alguna manera ya tocan el cielo. Sin la humildad es absolutamente imposible construir el edificio; pero sin las virtudes cardinales y teologales no se rellena el vacío.

San Agustín nos ofrece una visión peculiar de esta imagen. Tras comparar la vida espiritual con un majestuoso edificio que se eleva hacia lo alto, dice que si el techo es la visión de Dios, su fundamento lo constituye la humildad. Antes de intentar el acceso al techo, será preciso ahondar profundamente, tanto más cuanto el techo se lo quiera más elevado. "¿Quieres construir un edificio muy alto? Reflexiona antes sobre la humildad, que es su fundamento *(Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis)*" [88]. Dios nos ha llamado a las cumbres. Por algo dijo Cristo: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 48). Ello significa que la medida del edificio es sin medida, sin límite. De donde el fundamento habrá de ser lo más hondo posible.

Es cierto que las virtudes teologales son las más importantes, ya que unen al hombre con Dios. Pero el hombre es un ser tan voluble y tornadizo que Dios ha provisto bondadosamente de

88 *Semones ad populum*, sermo 69, 2, 2: PL 38, 441

un enjambre de virtudes morales, entre las cuales la humildad, para que el edificio se mantenga incólume.

Santo Tomás ha hecho suya la imagen patrística del "edificio espiritual": "El conjunto ordenado de todas las virtudes –escribe– se asemeja a un verdadero edificio, en el que con toda propiedad se puede comparar con el fundamento a la virtud que primero se adquiere y es base de construcción. Ahora bien, las verdaderas virtudes son infundidas por Dios. Hay dos maneras de entender lo que es primero en la adquisición de las virtudes. Ante todo, indirectamente, como lo que descarta los obstáculos. En este sentido, la humildad, que elimina la soberbia, ocupa el primer puesto, y al desvanecer la hinchazón de la soberbia, hace al hombre dócil y abierto al influjo de la gracia de Dios *(ad suscipiendum influxum divinae gratiae)*, como enseña Santiago: «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Sant 4, 6). Según esto, se dice que la humildad es el fundamento del edificio espiritual.

"En una segunda manera, se puede entender que una virtud es primera, directamente, por cuanto nos da acceso a Dios. Pues bien, el primer acceso a Dios nos lo da la fe, conforme a la doctrina de la epístola a los hebreos: «Para acercarse a Dios es necesario creer» (Heb 11, 6). Desde este punto de vista, la fe puede ser considerada como fundamento, en un sentido más noble que la humildad" [89].

Es decir que si se entiende por primero lo que positiva y directamente da acceso a Dios, fin último del hombre, resulta claro que es la fe, ya que dicha virtud nos pone de cara a Dios como fin supremo. Pero si entendemos por fundamento o punto de partida lo que remueve el obstáculo al movimiento del alma

89 *Summa Theol.* II-II, 161, 5, ad 2.

hacia Dios, entonces es la humildad la que ocupa el primer lugar. Al evacuar el orgullo que resiste a Dios y a su ley, pone al hombre en estado de sumisión, receptivo al socorro divino para la difícil práctica de las virtudes. Así como la castidad es la pureza del cuerpo, la humildad es la pureza del alma, y esta pureza es la primera condición del proceso de santidad.

Dos Padres del siglo VI, San Doroteo de Gaza y San Juan Clímaco, ambos notables autores espirituales, han esclarecido la relación de la humildad con las demás virtudes. Doroteo la explica con la ayuda de la imagen tradicional del edificio, pero de una manera original y teológicamente profunda. El fundamento del edificio espiritual es la fe, enseña, pero la argamasa sobre la que el constructor debe apoyar cada piedra, es la humildad. "Si pusiese las piedras unas sobre otras, sin argamasa, ellas se desunirían y la casa se vendría abajo". En cuanto al techo, "es la caridad, que es la culminación de las virtudes". La balaustrada de la terraza es también la humildad, "corona y guardiana de todas las virtudes", que impide a esos niños que son los pensamientos, caerse del techo, "es decir, de la perfección de las virtudes" [90]. Juan Clímaco destaca principalmente la unión de la humildad con la caridad. Son dos compañeras inseparables, cuyos papeles se complementan: "Una nos eleva hacia el cielo y la otra nos sostiene de tal manera, cuando somos elevados, que nos impide caer" [91].

Según puede verse, los autores espirituales coinciden con los teólogos. La formulación de Santo Tomás resulta categórica: "Es la humildad cierta *disposición* al libre acceso del hombre a los bienes espirituales y divinos *(dispositio ad liberum accesum hominis in spiritualia et divina bona)*, y así como la *perfección*

90 *Instrucciones* XIV, n. 151: SC 92, 422-426.
91 *Scala Paradisi*, grado 25°: PG 88, 997.

es meior que lo que no es sino *disposición*, así también la caridad y demás virtudes por las que el hombre *directamente* se dirige a Dios, son mejores que la humildad" [92].

Destaquemos la palabra "disposición", con que el Doctor Angélico caracteriza a la humildad, disposición a los bienes divinos. En este sentido podemos volver a lo que afirmamos poco antes, a saber, que la humildad es una suerte de "vacío interior", un vacío que hay que hacer en sí, para que Dios lo pueda llenar con su gracia. Porque, como escribe admirablemente el card. de Bérulle, "es la humildad la que hace al alma capaz de Dios, y el grado de capacidad y de disposición del alma ante las cosas de Dios, responde al grado de humildad" [93]. Lo que se quiere decir es que la humildad abre al hombre a la acción de Dios. La gracia es como la lluvia fecundante, escribe San Agustín. Se derrama sobre las alturas, pero se acumula en los valles. Las cumbres altivas no pueden retenerla, y entonces el agua se seca: "haceos valles, recibid la lluvia (*vallem facite, imbrem suscipite*), porque las depresiones se llenan de ella y reverdecen" [94]. Mientras mayor es la humildad, más grande es la receptividad. Recordemos aquello del salmo: *abyssus abyssum invocat* (Ps 41, 8), que anteriormente hemos aplicado al misterio de la Encarnación del Verbo en las entrañas receptivas de María. El abismo de la humildad es un mudo pero elocuente clamor al abismo de la omnipotencia. Es lo que, según San Agustín, muestra María de Betania, sentada a los pies del Señor: "cuanto humildemente estaba sentada, con tanta mayor amplitud recibía (*quanto humilis sedebat, tanto amplius capiebat*)". Los pobres, es decir, los humildes, están llenos de los bienes de Dios; los ricos, es

92 *Summa Theol.* II-II, 161, 5, ad 4.

93 *Opuscules de piété*, 196, 9.

94 *Sermones ad populum*, sermo 131, 3: PL 38, 730; Sermo 175, 3, 3 947: *En. in ps.* 141, 5: PL 37, 1836.

decir, los orgullosos, son despedidos con las manos vacías. No otra cosa enseña el cántico de la Virgen (cf. Lc 1, 53) [95].

San Basilio califica a la humildad de "omnivirtuosa", porque ella encierra, como en potencia, todas las otras virtudes [96]. Al decir del Crisóstomo, es "la madre, la raíz, la nodriza, la base y el vínculo de todas las demás virtudes" [97].

2. Humildad y progreso espiritual

Hemos dicho que la humildad era el comienzo del proceso hacia la santidad. Pero es también su comitiva. Por eso Santo Tomás, cuando habla de "los grados de la humildad" [98], dice que acompañan a los tres grandes momentos de la vida espiritual: el inicial, el intermedio y el final. Hay, pues, un grado mínimo de humildad, que corresponde al grado ínfimo de gracia; un grado medio, que es todo el recorrido de la vida espiritual hasta llegar a la unión perfecta con Dios; y un grado último, propio de las almas en la cumbre de su transformación en Cristo.

Desde la humildad inicial hasta la suprema se extiende un largo itinerario. Gracias a la humildad primera, enseña el Aquinate, "se orilla el obstáculo de la salvación; consiste ésta en la tendencia a las cosas celestiales y espirituales, de las que el hombre se ve impedido por el apego a las grandezas terrenas" [99]. A lo largo del camino, como explica el maestro espiritual Juan de Ruysbroeck, gracias a su entera renuncia a la propia voluntad y su abandono espontáneo en las manos de Dios, el hombre humilde "se vuelve una sola voluntad y una sola libertad con la

95 *Sermones ad populum*, sermo 190, 6, 6: PL 38, 1315.
96 Cf. *De renuntiatione saeculi*, 9: PG 31, 645.
97 *In Acta Apostolorum*, hom. 30, 3: PG 60, 225.
98 Cf. *Summa Theol.* II-II, 161, 6, ad 4.
99 Ibid., 161, 5, ad 4.

voluntad divina, de suerte que ya no le es posible ni lícito querer otra cosa que lo que Dios quiere. Y este es el fondo mismo de la humildad" [100]. Así parecen justificarse las palabras de San Juan de la Cruz: "Todas las visiones y revelaciones y sentimientos del cielo..., no valen tanto como el menor acto de humildad" [101].

La humildad es una instante convocatoria al crecimiento espiritual, una exhortación a las alturas. Santo Tomás nos ha dejado sobre ello una observación muy atinada: "Tender a bienes mayores confiando en las propias fuerzas, es contrario a la humildad. Pero tender a ellas confiando en el auxilio divino, no va contra la humildad, ya que tanto es uno más exaltado por Dios cuanto más se sujeta a él por la humildad *(cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur quod ei se magis per humilitatem subiicit)*" [102]. Y aduce a continuación un texto de San Agustín: "Una cosa es elevarse hacia Dios (*ad Deum*) y otra levantarse contra Dios *(contra Deum)*. Quien ante él se prosterna, por él es levantado, quien se levanta contra él, por él es arrojado *(qui ante illum se proiicit, ab illo erigitur; qui adversus illum se erigit, ab illo proiicitur)*" [103].

Por lo demás, no hay que pensar que, y con ello volvemos a aquella objeción de Nietzsche a que nos referimos al comienzo de la conferencia, a saber, que el cristianismo es apocante, no hay que pensar, decíamos, que la humildad nos aparta necesariamente de la alabanza de los demás. El mismo Evangelio nos dice: "Brille vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 5, 16). Refiriéndose a esto ha escrito el Doctor

100 *Los siete grados del amor espiritual*, cap. 4.
101 *Subida del Monte Carmelo*, lib. III, cap. 9, 4
102 *Summa Theol.* II-II, 161, 2, ad 2.
103 Ibid.

Angélico: "No es pecado que cada cual conozca lo bueno que hay en él, y que lo apruebe, porque según San Pablo, «nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que es de Dios, a fin de que conozcamos las cosas que Dios nos ha otorgado» (1 Cor 2, 12). Tampoco hay pecado en querer que nuestras buenas obras sean aprobadas por los demás, pues el Evangelio dice: «Brille vuestra luz ante los hombres» (Mt 5, 16). Por eso el deseo de gloria en sí mismo no arguye vicio alguno, pero sí le arguye el deseo de vanagloria" [104]. Y enseguida agrega: "A la perfección del hombre pertenece el conocerse a sí mismo; pero no pertenece a dicha perfección el ser conocido de los demás y por ello esto último no es de por sí apetecible. Puédeselo sin embargo apetecer en cuanto que aproveche para algo, ya para que Dios sea glorificado por los hombres, ya para que los hombres aprovechen de lo bueno que vean en los demás, ya, en fin, para que el mismo hombre, conociendo lo bueno que tiene por el testimonio de la alabanza ajena, se aplique a perseverar en ello e incluso le aproveche para mejorarlo" [105].

Si Dios aprueba todo lo que es bueno, y lo alaba en la gloria delante de los ángeles, afirma Mons. Gay, parece conforme al orden que lo bueno sea aprobado y alabado en la tierra. No hay motivo alguno de alarmarse por ello ya que, con tal que sepamos y confesemos el manantial de nuestros méritos, nos regocijaremos con sencillo corazón al ver confirmado por la alabanza de los hombres el agrado de Dios. Esto sin contar con que hay almas de suyo tímidas y desconfiadas de sí mismas, que necesitan de aliento y estímulo, de modo que una alabanza discreta puede serles de gran provecho. Sin embargo, en esto hay que proceder con sumo tino, porque es una pendiente resbaladiza [106].

104 Ibid., 132, 1, c.
105 Ibid., ad 3.
106 Cf. *De la vida y de las virtudes cristianas*, tomo I, ed. cit., p. 302.

Otras veces vendrán críticas, marginaciones, calumnias y adversidades. Lo importante es perseverar, sepultado en el crisol divino. Por encima de las alabanzas y vituperios, el humilde sólo codiciará amar a Dios. Es la cumbre de la humildad. ¿Qué importan ya las pompas ni los gozos, las honras, los halagos o desengaños del mundo? "El amor, y sólo el amor es la senda y término de su jornada. En esta cima, amor y humildad se confunden, haciéndose una sola virtud con dos diversos nombres. Como la eucaristía es el colmo de la humildad, porque lo es del amor" [107]. Según el P. García Vieyra, "su carácter místico le viene a la humildad por su radicación en la caridad y el don de temor de Dios que le otorga cierta *connaturalidad* con lo divino" [108].

Caridad con Dios. Pero también con el prójimo. El hombre que por la humildad se rebaja a sí mismo, el hombre que desea conocerse, que llega a conocerse realmente, no puede no volverse consciente de su propia miseria, y esta verdad severa sobre sí mismo, base de la humildad, es el mejor camino para la caridad con el prójimo. Porque conocer la propia miseria es conocer la miseria de todo hombre, de donde nace la compasión con los demás y el amor misericordioso [109].

* * *

Hemos llegado al final de esta disertación. La humildad se nos ha revelado, así lo esperamos, como una virtud encantadora. San Juan Crisóstomo nos ha dejado un texto notable sobre la misma: "Dadme dos carros: uno tirado por la justicia y la so-

107 Ibid., pp. 329-330.
108 "Sobre la humildad", loc. cit., p. 44
109 Cf. S. Bernardo, *Sobre los grados de humildad y soberbia*, cap. 4 y 5.

berbia, otro por la humildad y el pecado. Veréis cómo el del pecado adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad, su compañera; y cómo, en cambio, la otra pareja se quedará atrás, no por fragilidad de la justicia, sino por el peso e hinchazón de la soberbia" [110].

Virtud-base y virtud-cumbre a la vez porque, como dice la Escritura, "donde está la humildad allí está la sabiduría *(ubi humilitas, ibi sapientia)*" (Prov 11, 2). De la nada de sí a la plenitud de Dios. Escribía el biógrafo de Gastón de Renty, un místico normando del siglo XVII: "Es una bella humildad no ver en sí más que la nada, y el que no ve sino la nada, no ve allí nada; así el alma que no ve nada en sí, no encuentra nada en sí que la detenga, y por ese medio está siempre apuntando hacia Dios, es como una aguja atraída por un imán".

Nada y Dios. Será preciso, escribe Santa Teresa, "poner nuestra nada en la misericordia de Dios". O como ha dicho el poeta argentino Carlos A. Sáenz, relacionando nuestra propia nada esperanzada con la plenitud del ser de Dios:

Por una nada bajaste
del cielo de tu ser todo,
y me creaste de modo
que con ser nada me amaste.
En mí, siendo tu contraste,
pusiste tu semejanza:
misterio que no se alcanza.
Tú eres el ser, yo mi nada,
y tu ser no me anonada
pues mi nada es esperanza.

110 *De incompreh. Dei natura,* hom. 5, 6: PG 48, 745.

Capítulo Segundo

LA MAGNANIMIDAD

[illegible] por la humildad y [illegible] pecado. [illegible] del pecado [illegible] de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por ser de la humildad su compañera; y cómo, en cambio, la otra pierde [illegible] santa, no por [illegible] de la virtud, sino por el peso [illegible] de la soberbia"[158].

Virtud [illegible] y virtud cumbre a la vez [illegible]. "Donde está la humildad allí está la sabiduría [illegible]" (Prov 11, 2). De la nada de sí a la plenitud de Dios. [illegible] de Gastón de Renty, un [illegible] del siglo XVII: "La que llamo humildad [illegible] ver en sí [illegible] en sí, no [illegible] en él [illegible], y [illegible] está siempre [illegible] hacia Dios, de [illegible] por [illegible]".

Nada y Dios. [illegible], escribe Santa Teresa, "[illegible] en la misericordia de Dios". O como ha dicho el poeta argentino Carlos A. Sáenz, relacionando nuestra propia nada [illegible] con la plenitud del ser de Dios:

> Por [illegible]
> del [illegible] de tu ser [illegible],
> y me [illegible] de [illegible]
> que [illegible] ser nada me [illegible].
> En [illegible]
> [illegible]
> [illegible] que no [illegible]
> Tú [illegible] ser, yo [illegible] nada,
> y tu ser [illegible]
> para [illegible]

158 [illegible]

EN esta época tan ardua en que nos toca vivir, por una insondable disposición de la Divina Providencia, no es difícil que el temor, el desánimo, la cobardía, se apoderen de nosotros. El alma se estrecha, el espíritu se mezquina, perdiéndose el coraje requerido para enfrentar los grandes desafíos de nuestro tiempo. Pío XII hablaba del "cansancio de los buenos". Hoy podríamos hablar de la "pusilanimidad de los buenos". Por esto se hace más necesario que nunca ahondar en el contenido de esta tan hermosa como preterida virtud de la magnanimidad.

La vocación de grandeza es una constante de la historia, Los mejores hombres han experimentado su fascinación. Dicho encanto se ha ido tiñendo, a lo largo de los siglos, de referencias históricas concretas, en el contexto de las sucesivas cosmovisiones. En un Nietzsche, por ejemplo, se muestra inescindiblemente unido a la rebelión contra el cristianismo, acusado éste de haber apocado al hombre, de haberle cortado las alas, de haber organizado la conjuración de los plebeyos contra los poderosos Tal es para muchos el sentido de la grandeza que anhelan: la exaltación irrestricta del hombre, liberado de toda religación divina y humana. El anhelo de grandeza se revela entonces como un ideal esencialmente pagano.

En esta conferencia expondremos lo que es la virtud de la magnanimidad desde una cosmovisión católica. Seguiremos especialmente a Santo Tomás, quien ha sabido asumir de manera admirable la doctrina clásica de los griegos sobre esta impor-

tante virtud, así como lo mejor del pensamiento bíblico, patrístico y medieval [1].

I. La Magnanimidad como Virtud

Comencemos refiriéndonos al modo como ha sido entendida la magnanimidad en el mundo griego, para luego concentrarnos en la enseñanza tomista.

1. La magnanimidad en Aristóteles

Fue Aristóteles el primero que elaboró, cuatro siglos antes de Cristo, una notable descripción de esta virtud, especialmente en su *Ética a Nicómaco* [2], donde nos ofrece un penetrante retrato del magnánimo, en el que puso todo su poder de seducción. Lo escribió con espíritu de fiesta, prodigándole epítetos sonoros y grandiosos, semejantes a los que Homero inventaba para los dioses, o Píndaro para los vencedores de las Olimpíadas. Se ha dicho que este retrato expresa lo mejor del hombre y la cultura de Grecia.

En el nombre mismo de la virtud, μεγαλοψυχία (*magna-anima*, alma grande), el Estagirita encuentra una primera aproximación. La magnanimidad es la característica de las almas superiores, que sueñan con lo óptimo, que se saben dignas de cosas excelsas. O, más exactamente, es magnánimo quien aspira a lo que es grande en las cosas. Su objeto principal, su objeto por excelencia, es lo más grande. Por debajo de ese objeto principal, tiene objetos secundarios: las otras cosas grandes.

1 Para esta exposición hemos recurrido al excelente libro de R.A. Gauthier O.P., *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951.

2 Cf. lib. IV, cap. III; cf. también *Ética a Eudemo*, lib. III, cap. 5.

¿Qué es lo que se encubre en ese objeto anhelado, qué es lo que el magnánimo busca en el fondo? Aristóteles contesta sin vacilar: el honor. En la *Ética a Nicómaco*, las "cosas grandes" se refieren a los bienes exteriores, y el más grande de ellos es *el honor*, puesto que es el bien ofrecido a los dioses, el bien que acompaña a las más altas dignidades, el bien que recompensa las acciones nobles.

Es el honor un bien exterior, el mayor de todos ellos, que responde y se debe a la excelencia interior. Claro que enseguida debemos añadir que para Aristóteles el honor no es un fin, sino algo esencialmente relativo: el homenaje tributado a la virtud. Por eso debe relacionarse necesariamente a la virtud como a su fin. Es, en cierta manera, el galardón de la virtud, un galardón que viene de afuera. de la gente de bien. El magnánimo está por encima tanto de los aduladores como de los que lo desprecian sin razón. No le importa que el honor provenga de uno o de muchos: le interesa más la opinión aislada de un solo individuo que sea realmente de bien, que lo que piensa la multitud.

La magnanimidad en cierto modo impele al extremo, pero al mismo tiempo es virtud porque señala un medio, el medio entre dos vicios: el de estimarse digno de grandes honores sin serlo, lo que es vanidad, y el de no estimarse digno de grandes honores siéndolo de hecho, lo que es pusilanimidad. El magnánimo está en el medio porque, estimándose en su justo valor, tiende a las cosas grandes según el orden de la razón.

Para Aristóteles el magnánimo es el más logrado de los hombres. Al anhelar habitualmente lo más grande, se esfuerza sin cesar por exceder en cada virtud. La magnanimidad es, de este modo, como el ornato de todas las virtudes, a las que confiere un toque de grandeza.

2. La magnanimidad en Santo Tomás

La doctrina de Aristóteles representa quizá la cumbre del pensar antiguo sobre la virtud de la magnanimidad. Con el advenimiento del cristianismo se insistió menos en dicha virtud. Los escritos de los Padres de la Iglesia se detienen preferentemente en la virtud de la humildad. La magnanimidad podía parecerles una actitud más propia de los paganos, un talante cercano a la soberbia o la vanagloria. Fue sobre todo Santo Tomás quien, al retomar el análisis de la magnanimidad, se mostró una vez más como el perfecto recapitulador de la doctrina del hombre antiguo, si bien bautizada en las aguas del Evangelio.

El Doctor Angélico entiende por magnanimidad "cierta tendencia del «ánimo» a «cosas grandes» *(quandam extensionem animi ad magna)*" [3]. ¿Cuáles son esas cosas grandes? Él mismo nos lo explica: "Un acto puede ser llamado grande de dos modos: proporcionalmente y en absoluto. Se puede decir proporcionalmente grande el acto que consiste en el uso de una cosa pequeña o mediana, cuando, por ejemplo, se hace de ella el mejor uso. Absolutamente hablando, es grande el acto que consiste en el mejor uso de una cosa máxima *(in optimo usu rei maximae)*" [4]. La magnanimidad es, así, la manera racional de tender a lo que es grande, la virtud que controla el ansia legítima de grandeza, la apetencia de lo que es absolutamente grande [5]. Que la magnanimidad, como virtud que es, se ubique en el justo medio, de ningún modo significa que se contente con aspirar a una "grandeza mediocre". La magnanimidad aspira a la grandeza suprema, en toda su belleza y en toda su amplitud. El magnánimo no se satisface con las virtudes que bastan al común de los

3 *Summa Theol.* II-II, 129, 1, c.
4 Ibid.
5 Cf. I-II, 60, 4, c.

hombres, quiere hacer mejor, en todo busca el "*magis*", lo más perfecto, lo más grande. En relación a esto trae Santo Tomás a colación una notable expresión de Aristóteles, que hace suya. Decía el Estagirita que el "magnánimo es el que se extrema por la grandeza *(magnitudine extremus)*", lo que el Santo así comenta: se extrema "en cuanto que tiende a lo máximo *(inquantum scilicet ad maxima tendit)*" [6].

Claro que tiene que haber proporción entre la grandeza a que se aspira y el que la pretende. Por eso el Santo prosigue: "pero se mantiene «en el justo medio», porque, aun cuando tiende a las cosas mayores, lo hace según el orden de la razón, y, como dice [Aristóteles] en el mismo lugar: «se estima en su justo valor», porque no apunta a cosas mayores de las que es digno" [7].

La magnanimidad es como la flor de las diversas virtudes. Si toda virtud tiene belleza por sí misma, afirma Santo Tomás, su belleza peculiar y específica, "la magnanimidad le añade otra belleza por la misma magnitud de la obra virtuosa *(superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi)*, ya que la magnanimidad, como se dice en la Ética [de Aristóteles] hace mayores a todas las virtudes *(omnes virtutes maiores facit)*" [8]. El obrar con magnanimidad no es, por cierto, propio de todo virtuoso, sino sólo de los grandes. Cristo, el más grande de los hombres, ha sido también el más magnánimo: *Christus fuit maxime magnanimus* [9].

El magnánimo anhela lo grande, lo perfecto, ante todo en el interior de su propia persona, lo que podríamos llamar la grandeza interior. Pero busca también, aunque secundariamente, la

6 II-II, 129, 3, ad 1.
7 Ibid.
8 II-II, 129, 4, ad 3.
9 III, 15, 8, obj. 2.

grandeza exterior, la honra, la gloria. El honor es, entre todas las cosas exteriores, lo mayor, absolutamente hablando, "bien porque es lo más próximo a la virtud, como testificación de la virtud de alguno; o bien porque se tributa a Dios y a los mejores; o finalmente, porque los hombres prefieren perder todas las cosas por conseguir el honor y evitar el vituperio" [10]. Por eso la magnanimidad no es indiferente a los honores. Sobre ello escribe Santo Tomás: "Es propio de una virtud especial imponer el modo racional en una materia determinada. La magnanimidad lo realiza en el campo de los honores. El honor, considerado en sí mismo, es un bien especial, por lo que la magnanimidad en sí misma es también una virtud especial" [11]. Siendo el honor, como agrega enseguida, "el premio de toda virtud", parece natural que el hombre, al practicar la virtud, busque el honor. Lo propio de la magnanimidad será moderar este apetito natural del hombre al honor. Y no sólo a un honor cualquiera, sino a un honor grande, como lo indica la misma palabra *magna*nimidad, alma grande, que no se contenta con pequeños honores. Por lo que dice el Doctor Angélico: "La magnanimidad no se ocupa de todo honor, sino del honor grande. Y así como el honor es lo que se debe a la virtud, así también el honor grande se debe a una obra grande de virtud. De ahí que el magnánimo intente realizar lo grande en toda virtud *(intendit magna operari in qualibet virtute)*, porque tiende a aquellas cosas que son dignas de gran honor" [12].

Por lo que se ha dicho se ve claramente cuán inadecuada sería la búsqueda del honor por sí mismo, separándolo de sus condiciones virtuosas. Magnánimo no es, pues, el que intenta por sobre todo los grandes honores, sino aquel que apetece los

10 II-II, 129, 1, c.
11 II-II, 129, 4, c.
12 Ibid., ad 1.

grandes bienes del alma, las grandes virtudes, o mejor aún, el que realiza grandes actos virtuosos. El honor sigue a la virtud, como su galardón adecuado, y los grandes honores a los grandes actos virtuosos. El honor no es sino el reverso de la finalidad primordialmente perseguida, que es la excelencia en la virtud.

Abundemos en esto último. Es evidente que la virtud está transida de belleza, suscitando la admiración de quienes la contemplan practicada por alguien. De ahí proviene el honor que merece y el aplauso que suscita. "La gloria –escribe Santo Tomás– significa cierto esplendor, pues, como dice San Agustín, «ser glorificado» equivale a «recibir resplandor» [13]. El esplendor, a su vez, incluye cierta belleza y manifestación" [14]. Sin embargo el magnánimo nunca sobrestimará las honras que le tributan los hombres, conociendo cuán frágiles son. Por lo demás, sabe que su virtud nunca podrá ser suficientemente honrada por los demás. Porque, como dice el mismo Santo Tomás, aquellos honores son inferiores a los que merece, "ya que la virtud, a la cual Dios mismo rinde honor, no puede ser honrada suficientemente por el hombre. Debido a ello, no se engríe por los grandes honores, pues no los cree superiores a él, sino que más bien los desprecia, y mucho más los mediocres y mezquinos" [15]. Tampoco se desalienta por el deshonor, sino que lo menosprecia como injusto [15]. Lo que por sobre todo le interesa al magnánimo es merecer la alabanza de Dios, ésta sí, imperecedera. Si busca la gloria, no la busca por ella misma, como lo hace el ambicioso, sino como consecuencia externa de su perfección. Y porque to-

13 *In Joannis ev.*, tract. 82, 1; 100, 1; 104, 3: PL 35, 1842. 1891. 1903
14 *Summa Theol.* II-II, 132, 1, c.
15 II-II, 129, 2, ad 3.
16 Cf. Ibid.

da perfección viene últimamente de Dios, el honor y la gloria que dan testimonio de la misma, se dirigen finalmente a Dios.

Según el Doctor Angélico, el magnánimo persigue el honor en orden a tres fines: para sí mismo, para el prójimo y para Dios. Para sí mismo, porque el honor que se le tributa lo afirma en su deseo de grandeza, lo ayuda a anhelar la perfección. Para el prójimo, porque sabiendo que aquello en que sobresale es un don que Dios le ha concedido en vista a los demás, quiere que su excelencia se ponga al servicio de todos. Para Dios, porque entendiendo que el bien eminente que hay en él no lo engendra de sí mismo sino que es como algo divino en él, según aquello de San Pablo: "¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?" (1 Cor 4, 7), comprende que es principalmente a Dios a quien hay que dar gloria, como al Autor de todo bien [17].

Santo Tomás pone a la magnanimidad como *parte de la fortaleza*, ya que de algún modo participa, si bien de manera aminorada, de su disposición para lo arduo y difícil: "Es virtud principal aquella a la que pertenece aplicar un modo general de virtud a una materia principal. Ahora bien, entre otros modos generales de virtud figura la firmeza de ánimo, ya que el «mantenerse firme» se requiere en toda virtud. Esto es laudable sobre todo en las virtudes que tienden a algo arduo, donde resulta dificilísimo mantenerse firme. Y por eso, cuanto más difícil es permanecer firme en algún bien arduo, tanto más importante será la virtud que da ánimo en aquella coyuntura. Es más difícil, por cierto, mantenerse con firmeza en los peligros de muerte, en los que la fortaleza mantiene el ánimo, que en esperar a alcanzar los mayores bienes, para los que robustece el ánimo la magnanimidad, porque así como el hombre ama su vida sobre todo lo

17 Cf. II-II, 131, 1, c.; 132, 1 c.; *De malo* 9, 1

otro, así huye también en máximo grado de los peligros de muerte. Se hace, pues, patente que la magnanimidad coincide con la fortaleza en cuanto que afirma el ánimo respecto a un bien arduo; pero es inferior a ella en cuanto que da firmeza al alma en aquello en que es más fácil permanecer firme. Por eso la magnanimidad se pone como parte de la fortaleza, a la que se agrega como secundaria a la principal" [18].

En la visión tomista, la fortaleza dice relación con la energía y la sobreabundancia, descartando todo espíritu de apocamiento y de avaricia. Al ponerla en relación con la magnanimidad, el Doctor Angélico pareciera querer destacar el lazo secreto que religa la fortaleza con la suntuosidad, la exuberancia, la generosidad de corazón [19]. La magnanimidad hace resplandecer la fortaleza. "Por las cosas que son verdaderamente grandes –escribe– el magnánimo se expone prontísimamente a los peligros, porque realiza con grandeza el acto de fortaleza, como el de las demás virtudes" [20].

Vayamos cerrando este breve análisis de la virtud de la magnanimidad en Santo Tomás. Para el Santo Doctor dicha virtud, que ocupa un lugar tan importante en el campo de la vida moral, implica toda una definición, todo un estilo de vida, bajo el signo de la grandeza. "Puesto que el magnánimo tiende a lo grande, es natural que se incline principalmente a las cosas que importan alguna excelencia, y se aparte de las que impliquen algún defecto *(ad illa praecipue tendat quae important aliquam excellentiam, et illa fugiat quae pertinent ad defectum)*. Pertenece a la excelencia hacer el bien, comunicar de lo suyo, y devolver más de lo que se ha recibido. Por ello, se muestra pronto

18 II-II, 129, 5, c.
19 Cf. II-II, 140, 2, ad 1
20 II-II, 129, 5, ad 2.

para esas cosas, por lo que tienen de excelentes, no en cuanto que son actos de otras virtudes. En cambio, entraña un defecto el que alguien aprecie tan excesivamente los bienes o males exteriores, que por ellos se aparte de la justicia o de cualquier otra virtud. Del mismo modo, entraña también un defecto toda ocultación de la verdad, porque parece proceder del temor. Asimismo el ser quejumbroso, porque ello parecería indicar que el ánimo sucumbe a los males exteriores. Por eso el magnánimo evita estas cosas y otras semejantes según una razón especial, a saber, en cuanto que son contrarias a la excelencia y a la grandeza" [21].

Como se ve, el magnánimo ejerce las virtudes y evita los vicios opuestos de una manera que le es propia. Es bienhechor, justo, verídico, paciente en las pruebas, no precisamente en nombre de las virtudes que imperan esos actos particulares, sino porque es propio de un alma grande ser dadivoso, devolver con creces lo que se le ha dado, y porque resulta vergonzoso atribuir tanta importancia a los bienes exteriores, a los sufrimientos y a los inconvenientes que la adhesión a la verdad trae a veces consigo, que se vuelva en razón de ello avaro, injusto o quejumbroso.

La magnanimidad es, indudablemente, una virtud particular, específica. Sin embargo, como lo hemos insinuado poco antes, Santo Tomás la considera también una *virtud general*, es decir, una virtud capaz de impregnar toda la vida moral, de modo que ésta quede orientada hacia la prosecución de lo grande, ordenando a su fin las acciones de todas las demás virtudes, a las cuales les confiere un toque de grandeza: la templanza, la prudencia, la justicia, la fortaleza se hacen magnánimas [22]. "La magnanimidad no se ocupa de cualquier honor, sino del honor grande. Y así como el honor es el premio de la virtud, el honor

21 II-II, 129, 4, ad 2.
22 Cf. II-II, 58, 6, c.

grande se le debe a una obra grande de virtud. De ahí que el magnánimo pretende realizar lo grande en toda virtud *(intendit magna operari in qualibet virtute)*, en cuanto que tiende a aquellas cosas que son dignas de gran honor" [23].

Hemos dicho que Aristóteles consideraba la magnanimidad como el atavío de las virtudes. Lo repite el Aquinate: "No puede haber magnanimidad sin la existencia previa de las demás virtudes. De ahí que, comparada con ellas, sea como su ornato" [24]. Su actuación confiere majestad a las acciones de todas las virtudes, incluidas las más pequeñas, ya que, "proporcionalmente también puede ser llamado grande el acto que consiste en el uso de una cosa pequeña o mediana" [25]. Y si bien la magnanimidad versa principalmente sobre las acciones que son grandes, aun las que en sí no lo son tanto pueden ser por ella magnificadas en razón de la intencionalidad con que se las realiza. Así acaeció en Nazaret. Las acciones de Cristo en el taller de su padre adoptivo, por pequeñas que pareciesen a los ojos de los hombres, eran realmente grandes por la intención redentora que las sustentaba. Más importante que lo que se hace, es el cómo se lo hace. Se puede pelar papas con espíritu magnánimo y construir catedrales con espíritu mezquino. Bien reza el axioma: "Más importante en la vida son los adverbios que los verbos". Gerson decía que, en el juicio, Dios sería *"remunerator adverbiorum"*, el premiador de los adverbios. Y en este sentido podríamos afirmar que no hay cosas pequeñas. Sólo hay una manera pequeña de hacer las cosas. Se necesita grandeza de corazón para hacer cosas pequeñas con un grande amor; hacer lo ordinario, sí, pero de manera extraordinaria.

23 II-II, 129, 4, ad 1
24 I-II, 66, 4, ad 3.
25 II-II, 129, 1, c.

La magnanimidad supone, pues, las otras virtudes, pero les insufla un nuevo ardor, les da velas, arrastra a todas en su aspiración a la grandeza, a la perfección. La magnanimidad es capaz de marcar toda una vida y de imprimirle su sello.

3. Magnanimidad y esperanza

Demos un paso más. Si bien la magnanimidad se encuentra, como lo hemos visto, en la esfera de las virtudes morales, cual parte de la fortaleza, no carece sin embargo de cierta conexión con las teologales, especialmente con la virtud de la esperanza.

Si consideramos la esperanza en el plano puramente natural –"la pasión de la esperanza"–, podemos caracterizarla como la virtud que tiende a un bien futuro, arduo, aunque posible de alcanzar. Lo arduo, a pesar de ser tal, resulta atractivo para el hombre, excita su instinto de lucha, de conquista [26]. Entre el deseo del bien futuro y la alegría del bien ya poseído, se despliega el mundo del esfuerzo y del combate. La dificultad enardece el corazón y lo dilata; provoca una suerte de "erección del alma", como dice Santo Tomás [27]; el apetito se tiende o se extiende, en un impulso *(conatus)* por aprehender el objeto anhelado [28].

La magnanimidad confiere un toque decisivo a esta esperanza natural. La torna robusta y confiada, comunicado al alma cierta seguridad de victoria. Al quitarle el temor indebido al peligro, la vuelve inaccesible a la desesperación. La virtud teologal de la esperanza asume, en cierto modo, la pasión de la esperanza, como la gracia asume la naturaleza sin destruirla. Por ella se espera nada menos que a Dios, bien supremo, bien

26 Cf. S. Tomás, *Summa Theol.* I-II, 23, 1, ad 3.
27 Cf. I-II, 37, 2, obj. 1 y ad 1.
28 Cf. I-II, 25, 1, c.

arduo como el que más. pero posible de alcanzar con la ayuda del mismo Dios. Es decir que se espera lo máximo. lo supremo, la grandeza absoluta y sobrenatural, que excede todas las fuerzas de la naturaleza.

Si bien es cierto que el nivel de las virtudes teologales es muy superior al ámbito en que se actúa la magnanimidad, sin embargo no por ello es ésta completamente ajena a dicho nivel. Así San Bernardo habla de una "magnanimidad de la fe". Según este Santo Doctor, es la fe, y sólo ella, la que hace al hombre magnánimo; fuera de la fe no hay verdadera grandeza de alma, sino sólo vana hinchazón y orgullo altanero [29]. En la fe, la Santísima Virgen consintió al anuncio del ángel que la invitaba a protagonizar el hecho más grande que imaginarse pueda: la maternidad divina [30]. La fe está en el principio de las grandes audacias. La magnanimidad de la fe consiste no sólo en creer sino en lanzarse con denuedo, precisamente porque se cree, al abordaje de los bienes supremos. "Todo lo puedo en aquel que me conforta" (Fil 3,13): tal es la divisa del magnánimo cristiano [31].

Pero más aún que con la fe, la magnanimidad está particularmente relacionada con la esperanza. Así como la fe tiene por objeto la verdad primera y la caridad la bondad suprema, la esperanza tiene por meta la grandeza más elevada, porque lo que ella considera en Dios es su majestad, su excelsitud. Las tres virtudes teologales tienen a Dios por objeto, pero cada una lo considera desde un punto de vista particular. La esperanza es una extensión del alma hacia el Dios altísimo, a partir de la consideración de su divina y ardua grandeza. Santo Tomás llama a la magnanimidad "la fuerza de la esperanza" *(robur*

---

29 Cf. *Sermones*, sermo XLIII, 2: PL 183, 665.
30 Id., sermo in dom. infra oct. Assumpt., XII: PL 183, 433.
31 Id., sermo XLIII, 2: PL 183, 665.

spei) [32], porque le confiere a esta última una seguridad que destierra la desesperación [33]. Al relacionar la magnanimidad con la esperanza, Santo Tomás ha logrado que la reflexión griega sobre la magnanimidad alcanzase su cumbre. Nada se ha perdido de esa grandeza a la que se había referido Aristóteles, de ese honor que es lo más preciado que un hombre puede recibir de otro. Pero aquella especie de tensión y de dureza que se trasuntaba en el magnánimo de Aristóteles desaparece en el magnánimo de Santo Tomás ante el reconocimiento confiado y seguro de una esperanza imbatible, porque está fundada no en las fuerzas del hombre sino en el poder de Dios. El magnánimo de Aristóteles ha florecido en el magnánimo de Santo Tomás.

Se podría decir que para el Aquinate la virtud de la esperanza es una magnanimidad sobrenatural. San Buenaventura nos ha dejado sobre ello una reflexión ponderable. Es por la esperanza –escribe– que el alma se agranda según las proporciones del Bien divino, en un impulso que la eleva por encima de sí misma: "La sustancia misma del acto de esperanza consiste en dilatarse con magnanimidad hacia los bienes eternos" [34]. Por eso Pieper afirma que la magnanimidad es, juntamente con la humildad, uno de los soportes morales de la esperanza teologal. Porque si los dos vicios contrarios a la esperanza son la presunción y la desesperación, las dos virtudes morales que enfrentan dichos peligros son la humildad y la magnanimidad. Por la humildad se evita la tendencia a la presunción; por la magnanimidad se evacúa la tendencia a la desesperación. La pérdida culpable de la esperanza sobrenatural no tiene sino dos raíces: la falta de humildad o la falta de magnanimidad.

32 *Summa Theol.* II-II, 129, 6, c.
33 Cf. II-II, 129, 7, c.
34 *In III Sent.*, 26, 3, 1.

II. Doble Vertiente de la Magnanimidad

Desde Aristóteles hasta los autores medievales, hay una línea de pensamiento que distingue dos concepciones de la magnanimidad: la magnanimidad como virtud del menosprecio del mundo ("magnanimidad de los filósofos", la llamaron los antiguos) y como virtud de la acción ("magnanimidad de los políticos").

1. Magnanimidad y menosprecio del mundo

Consideremos, ante todo, la primera de estas concepciones. Para la antigüedad clásica, "alma grande" era la que estaba por encima de los avatares de la vida, la que no se exaltaba en demasía por el éxito ni se dejaba intimidar por la desgracia. Desde este punto de vista, la figura prototípica del magnánimo fue para Aristóteles la de Sócrates. Resulta muy probable que pensase en él cuando esbozó el retrato del magnánimo, sobre todo en su *Ética a Nicómaco*. Sócrates, hombre virtuoso en alto grado, no recibe el honor que su virtud merece. Pero aunque hubiera recibido honores de parte de la sociedad, no por eso su virtud hubiera quedado debidamente retribuida. Por más honores que se tributen al magnánimo –los honores no son sino bienes exteriores– jamás se podrá gratificar como corresponde su virtud interior, que está en otro nivel. Esta inadecuación entre su valor íntimo y el valor de las cosas del mundo es lo que funda su actitud de desprecio o, si se prefiere, de menosprecio del mundo. Dicho menos-precio crea en él una peculiar aptitud para el sacrificio. Su capacidad de renunciar a todo antes que abdicar de la virtud, lo pone en disposición de sacrificar todo, incluso su propia vida, menospreciándola. El don de sí, la capacidad de sacrificio, aparece como la más alta manifestación de la existencia, la cumbre de la grandeza y de la belleza.

Dentro del mundo griego, también los estoicos subrayaron el aspecto "paciente" de la magnanimidad. Gracias a esta virtud, el alma se libera enteramente del yugo de las pasiones. "¿Eres magnánimo? Nunca te tendrás por ofendido –enseña Séneca–. De tu enemigo dirás: no me ha dañado, sólo ha tenido la intención de dañarme". El alma magnánima, por su paciencia, es un alma señorial. De ahí lo que afirmaba Crisipo, otro de los estoicos, a saber, que la magnanimidad es la virtud que eleva el espíritu por encima de los acontecimientos.

Esta vieja doctrina de la magnanimidad como desprecio del mundo pasó, con las debidas correcciones, al ámbito cristiano. No deja de resultar sintomática la manera como un Padre de la Iglesia tradujo aquella expresión de Jesús en Getsemaní: "El espíritu es magnánimo, pero la carne es débil" (Mt 26. 41). No en vano decía San Basilio: el piloto se reconoce en la tempestad, el atleta en el estadio, el general en la batalla, el magnánimo en la desgracia [35]. Fueron sobre todo los Padres griegos quienes insistieron en la necesidad de despreciar el mundo, o, más exactamente, en "el menosprecio de las cosas exteriores", entendiéndose por ello todas las cosas de acá abajo, el desprecio de lo engendrado en cuanto se opone a lo no-engendrado [36]. Para Clemente de Alejandría, la magnanimidad manifiesta el coraje del verdadero "gnóstico", es decir, del cristiano perfecto [37].

Orígenes ve en Abraham un alto ejemplo de magnanimidad: el padre de los creyentes llevó hasta su extremo límite el desprecio de todo lo que es terreno, aun cuando se tratase de la vida misma de su hijo único, su bienamado. Job es otro modelo de magnanimidad: por la voluntad permisiva de Dios, fue perdien-

35 Cf. Hom. tempore famis et siccitatis: PG 31, 317.
36 Cf. Clemente de Alejandría, *Strom.*, lib. VII, 11: PG 9, 484-496.
37 Cf. ibid., VII, 3: PG 9, 424.

do uno tras otro todos sus bienes; sin embargo soportó valientemente el combate de la paciencia, y en su desgracia manifestó su grandeza: "Dios me lo dio, Dios me lo quitó; se ha hecho la voluntad de Dios. ¡Bendito sea su Nombre!" (Job 1, 21). Pero es sobre todo Jesús quien aparece como ejemplar supremo del magnánimo. Porque se requiere grandeza de alma para animarse a proclamar su doctrina evangélica, aun en medio de los más grandes peligros. Grandeza muestra principalmente en el drama terrible de la Pasión: su silencio fue más grande que todas las palabras de los filósofos; le era tan fácil defenderse, eludir el martirio, o destruir al adversario, y sin embargo no lo hizo, desdeñó hacerlo, despreciando magnánimamente a sus acusadores [38]. Por algo, escribe Orígenes en otra parte, cuando el ángel lo anunció a María, dijo: "Será *grande* y se llamará Hijo del Altísimo" (Lc 1, 32) [39]; ya antes el salmista había profetizado su venida en los siguientes términos: "Se lanzó como un gigante para recorrer la tierra" (Ps 19, 6).

La doctrina de los Padres fue recogida en la Edad Media, que acuñó la expresión *contemptus mundi*. Algunos se han escandalizado de este lenguaje, como si los medievales hubieran "despreciado" la creación, las obras creadas por Dios, dando así muestras de un "sobrenaturalismo" desencarnado. La palabra "menosprecio" que traduce el sustantivo *contemptus*, debe ser entendida como "menos-precio" –*praetium* en latín significa "valor"–, es decir que de lo que se trata es de atribuir "menos valor" a las cosas fluyentes y transitorias que a las cosas permanentes. Gracias a este menosprecio del mundo, enseña Santo Tomás, el alma, al advertir que la virtud, a la cual Dios mismo rinde honor, no puede ser honrada suficientemente por los hombres,

38 Cf. *Contra Celsum*, pref. 2, BAC, Madrid 1967, p.36.
39 Cf. *In Lev.*, hom. 12,2: SC 287, p.168.

"no se engríe por los grandes honores, pues no los cree superiores a ella, sino que más bien los desprecia, y mucho más los mediocres y mezquinos; de igual modo, no se desalienta por el deshonor, sino que lo desprecia como injusto" [40].

El magnánimo es verdaderamente un señor, y ello se pone de manifiesto incluso en el dominio que tiene sobre su propio cuerpo: "Los movimientos corporales se distinguen según las diversas aprehensiones y afecciones del alma. Conforme a esto, acontece que a la magnanimidad corresponden determinadas variaciones en los movimientos corporales. Así, la velocidad en el movimiento proviene de que el hombre tiende a muchas cosas y quiere realizarlas rápidamente; el magnánimo, en cambio, sólo tiende a las cosas grandes, que son pocas, y requieren mucha atención, por lo cual desarrolla un movimiento lento. De manera semejante, la agudeza de voz y la vivacidad del lenguaje son propias de los que quieren discutir sobre todo; por eso no lo son del magnánimo, el cual sólo se preocupa de las cosas grandes" [41]. Un hombre agitado, un gritón, un charlatán, uno que siempre tiene algo que decir sobre cualquier tema, es alguien que está enredado en los afanes del mundo; no es un magnánimo, que mira las cosas y los acontecimientos desde las alturas de su grandeza, desde su gallardo menosprecio de las cosas que no merecen especial consideración. El desdén por lo que es pequeño, hace que el magnánimo no se entrometa en todas las obras convenientes, reservándose sólo para las grandes y más propias de él, hace también que evite la adulación y la hipocresía, que indican pequenez de espíritu; finalmente lo inclina a preferir las cosas "inútiles", aquellas de las que no saca provecho, porque siempre antepone lo honesto a lo útil [42].

40 *Summa Theol.* II-II, 129, 2, ad 3.
41 II-II, 129, 3, ad 3.
42 Cf. II-II, 129, 3, ad 5.

Este virtuoso menosprecio comunica al alma la παρρησία, es decir, la libertad de espíritu, la franqueza en el lenguaje, el coraje frente a la adversidad, la disposición al martirio, fruto heroico de la paciencia. Es la tesitura de los profetas, que no temen anunciar el verbo aun a costa de su vida.

2. Magnanimidad y empuje en la acción

Desde Homero hasta los autores medievales se ha destacado también, e ininterrumpidamente, una segunda faceta de la virtud, la faceta activa, conquistadora. Los helenos atribuían magnanimidad a la belicosa diosa Atenea, a los guerreros, incluso al toro furioso. Ser un hombre, ἀνήρ, significaba para los griegos de los tiempos homéricos, mostrar en el combate un corazón animoso. La grandeza del hombre, su perfección, su αρετη, era ante todo la valentía, la excelencia en el coraje. Grecia simbolizó al magnánimo en la imagen del león.

Dentro del mundo heleno fue sobre todo Aristóteles quien mejor caracterizó este rasgo del magnánimo: su empuje en la acción. Siendo la magnanimidad una virtud eminentemente juvenil, no será inútil releer su admirable retrato del "joven" [43], donde la describe sutilmente. Al referirse a este aspecto de la virtud, acuñó la expresión "magnanimidad de los políticos", es decir, espíritu de empresa y de iniciativa, de triunfo y de gloria.

La característica dinámica de la virtud fue también tenida en cuenta por la reflexión cristiana. Es posible que San Pedro estuviera pensando en aquella profecía del Antiguo Testamento donde se describe al futuro Mesías como el "Dios Fuerte" (cf. Is 9, 6), cuando afirmó que Dios había ungido con poder a Jesús (cf. Act 10, 38), para llevar a cabo la ardua obra redentora, poder

43 Cf. *Rethorica*. lib. II, 12.

divino que el Señor comunicaría a sus discípulos, directamente o a través del Espíritu Santo (cf. Lc 9, 1; 24, 49).

La Edad Media exaltó con evidente estima este aspecto de la virtud. Al ideal del menosprecio del mundo, de que hemos hablado, agregaría, no para oponerse a él sino para complementarlo, la faceta de la conquista. San Bernardo insinúa dicha dirección cuando dice que el hombre es *"capax aeternorum"* [44]. El Medioevo consagró la magnanimidad del caballero, encarnada en la figura de Carlomagno o del Cid, siempre prestos a combatir por la defensa y extensión de la Cristiandad. La caballería no era sólo un estamento de la sociedad. Implicó todo un estilo de vida, cuya virtud distintiva era el honor. Como escribe Raimundo Lulio: "Dios ha dado el corazón al caballero para que sea aposento de la nobleza de ánimo" [45].

Gustavo Schürer ha analizado con espíritu penetrante el cambio que a lo largo de los siglos se fue operando en el significado mismo de la palabra "honor": "Hubo un gran progreso moral en la formación, por parte de la Iglesia, de esa concepción del honor, progreso no sólo con respecto al pasado inmediato, sino también con relación a la Antigüedad. En la Antigüedad pagana la palabra «honor» no significaba más que el tributo de honores exteriores. Desde entonces se profundizó la idea. Los honores exteriores no debían tributarse sino a quien lo merecía interiormente: al hombre honorable que llevaba en sí su dignidad. En la nueva concepción del honor lo esencial era, pues, el vínculo establecido entre el honor exterior y la dignidad interior. El honor de su rango no era para el caballero más que una forma particular de su honor de cristiano". Es decir que junto a la aceptación exterior y objetiva del honor, como estima gloriosa acordada por los demás a la virtud, el coraje y los talentos de al-

44 *Serm. in Cantic.*, 80, 3.
45 *Libro de la Orden de Caballería*, II, 20.

guien, se agregó un segundo sentido, más subjetivo, más interior, el honor del espíritu.

En la Edad Media la magnanimidad pasó a ser frecuentemente sinónimo de valentía. Sólo merece el trono, rezaba un dicho popular, el guerrero que "tiene la fe por escudo y la magnanimidad por coraza". La historia de las Cruzadas es el despliegue heroico de la magnanimidad.

Santo Tomás no podía menos de incluir este aspecto en su síntesis. Para él, la magnanimidad es la virtud de la acción, así como la esperanza es la virtud motriz por excelencia. La magnanimidad es toda ella deseo, búsqueda, tendencia, impulso hacia la grandeza [46]. Dicha característica le parece detectable en el análisis mismo de la palabra "magnanimidad", que equivale a "*magnitudo animi*": *animus* designa la potencia irascible, el instinto combativo y conquistador [47]. El apetito irascible incluye diversos aspectos: ataque y defensa, conquista y resistencia. La magnanimidad es más bien la virtud de la agresividad [48], del corazón presto al ataque, a la conquista, que exhibe la impetuosidad del león [49]. Virtud que no se limita a inspirar la acción, sino que la sostiene, la anima y la conduce a su término; no se contenta con aspirar a lo grande, lo realiza; es, a la vez, la virtud de las grandes iniciativas y la virtud de las felices culminaciones. En una palabra, es, en toda su amplitud, la virtud de la acción [50].

---

46 Cf. *In II Sent.* 38, 1, 2, ad 5.
47 Cf. *Summa Theol.* II-II, 129, 1, obj. 1 y ad 1.
48 Cf. II-II, 128, art. un., c.
49 Cf. I, 55, 3, ad 3.
50 Según los autores griegos, la magnanimidad, virtud de la acción, no es ajena a la contemplación. Se ha dicho que trazar el retrato del magnánimo en Platón es trazar el retrato del "contemplativo": el alma contemplativa se recoge y así se hace apta para una mejor acción. Si hay un rasgo que caracteriza al contemplativo de Platón es que, al mismo tiempo, debía ser un hombre de acción, un "político", como lo señala en su *República*. También para Aristóteles el magnánimo es un hombre amante del "ocio" –la σχολή–, un

Contribuyen a la magnanimidad actuosa tres ingredientes, tras cuya consideración cierra el Aquinate su tratado sobre esta virtud. El primero de ellos es *la confianza*, que en latín se dice *fiducia*, palabra derivada de *fides*, fe. Para obrar con entereza es preciso creer algo y creer a alguien. El hombre que se sabe llamado a grandes cosas tiene confianza en sí, en su capacidad de poder realizar aquellas cosas grandes. Ello no significa que prescinda de la ayuda de quienes lo rodean, cuando son dignos de confianza, y mucho menos de Dios, sin cuyo auxilio nada grande podría hacer [51], "mas, en cuanto él mismo puede hacer algo, pertenece a la magnanimidad la confianza en sí mismo" [52]. Esta confianza implica cierta firmeza en la esperanza, por lo cual se opone, como la esperanza, al temor. ¿Pero acaso el vencer al temor no es lo propio de la fortaleza? A lo que responde el Santo: "Así como la fortaleza afirma al hombre contra los males, la magnanimidad lo afirma respecto a la prosecución de los bienes, por lo que la confianza más pertenece a la magnanimidad que a la fortaleza" [53].

El segundo ingrediente de la grandeza de alma es *la seguridad*, por la que el magnánimo aparta de sí la inquietud que suele

hombre que, antes de obrar, contempla lo que es conforme a la virtud. Ollé-Laprune ha escrito una bellísima página sobre este ideal griego del magnánimo, mezcla de acción y de contemplación: "No agota en las necesidades de la vida cotidiana todas las fuerzas del alma, ni se deja absorber íntegramente en las ocupaciones de la vida corriente, por interesantes e importantes que puedan ser; no se compromete sin reserva, permanece siempre libre, guarda para sí algo, de modo que pueda, no ya retomarse, pero sí recogerse y contemplar; despliega, por ejemplo, en la administración de la ciudad, la actividad más ardiente, y sin embargo, no hace sino pasar por las funciones públicas... Cualquiera sea la cosa que haga, no está de tal modo apegado a su obra que en un momento determinado no sea capaz de dejarla y se vuelva a encontrar dueño de sí...": *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris 1881, pp.59-61.

51 Cf. *Summa Theol.* II-II, 129, 6, 1, c. y ad 1.

52 Ibid., ad 1.

53 Ibid., ad 2.

producir la aglomeración de obstáculos, serenando su alma frente a los peligros. Y así la seguridad "es parte de la magnanimidad en cuanto que aleja la desesperación" [54]. Por cierto que se trata de una seguridad relativa, que debe tener en cuenta la fragilidad natural de todas las cosas.

El último ingrediente que tiene que ver con la magnanimidad, ingrediente exterior, esta vez, y no intrínseco, ni por consiguiente indispensable, son *los bienes de fortuna*, juntamente con el poder y las amistades, que conviene acompañen al magnánimo. Ya que la magnanimidad se refiere a dos cosas: a los honores como materia y a las grandes obras como fin, parece lógico que busque virtuosamente todo lo que a ello contribuya. Los bienes de fortuna son útiles para ambos propósitos. Porque conviene que no sólo las personas inteligentes honren al magnánimo, sino también la multitud, "que considera como los mayores bienes los bienes externos de fortuna, y por ello tributa más honor a quienes los poseen" [55]. Además, agrega el Aquinate, los bienes de fortuna sirven de instrumento para que el magnánimo pueda llevar a cabo las acciones que proyecta; las riquezas permiten realizar grandes obras, el poder consolida y amplía los buenos emprendimientos, las amistades los multiplican [56]. Es cierto que la virtud se basta por sí misma. Se puede ser magnánimo en el aislamiento y la pobreza, pero es innegable que aquellos bienes externos permiten actuar con mayor holgura y menos trabas [57]. Con todo, no los habrá de buscar de manera indiscreta, ni los amará en sí mismos, ya que son sólo bienes útiles, instrumentales. Por eso, dice el Santo, "el magnánimo desprecia los bienes externos, en cuanto que no los consi-

54 II-II, 129, 7, c.
55 II-II, 129, 8, c.
56 Cf. ibid.
57 Cf. ibid., ad 1

dera como grandes bienes, por los cuales deba hacer algo indebido, pero no por ello deja de estimarlos útiles para realizar obras virtuosas" [58]. Deberá ser, pues, cauteloso, por el peligro que dichos bienes suelen traer consigo, no sobrevalorándolos en demasía. De ahí que, como termina Santo Tomás, "no se enorgullece mucho de poseerlos, ni se entristece y abate si los pierde" [59].

III. Los Pecados contra la Magnanimidad

Algunos vicios se oponen a la magnanimidad por exceso, por una búsqueda desordenada del honor, como son la presunción, la ambición y la vanagloria; y otro por defecto, es decir, por renuncia voluntaria a la grandeza, y es la pusilanimidad.

1. La presunción

El primero de ellos es la presunción. Señala Santo Tomás que la magnanimidad, como toda virtud moral, consiste en el justo medio, no por parte de la cantidad del objeto, puesto que el magnánimo tiende a lo máximo, sino porque obra en proporción con las propias fuerzas, no tendiendo a cosas mayores de las que es capaz.

Tender a algo más grande de lo que está al alcance de uno, es salirse del justo medio. En la naturaleza irracional ello no se produce, porque allí la acción está regida por la divina Providencia; las piedras, plantas, animales y astros ejecutan puntualmente sus órdenes. Sólo el hombre tiene el poder de salirse del cauce, poder nocivo, por cierto. La recta razón tiende imitar lo más posible el gobierno providencial.

58 Ibid., ad 2.
59 Ibid., ad 3.

La presunción se presenta como una esperanza desordenada, no porque se refiera a una falsa grandeza, ya que el presuntuoso tiende a la verdadera grandeza, sino porque se comporta como si le fuera posible alcanzar un objeto que en realidad está fuera de sus posibilidades. A veces ello sucede porque el empuje pasional corrompe el juicio de su razón, haciéndole creer posible lo que no lo es. Sea lo que fuere, el hecho es que el presuntuoso intenta empresas que superan sus propias fuerzas.

Pero ¿acaso en el orden espiritual no se nos invita a superarnos a nosotros mismos? ¿Acaso no dice San Pablo que hemos de lanzarnos en prosecución de lo que tenemos delante (Fil 3, 13)? ¿No se nos exhorta incluso nada menos que a ser perfectos como lo es nuestro Padre del cielo (cf. Mt 5, 48)? Tales objeciones se las pone el Aquinate a sí mismo. Y responde: "Sería vicioso y presuntuoso si uno, encontrándose en un estado de virtud imperfecta, intentara conseguir de pronto lo que es propio de la virtud perfecta; pero si alguno tiende a ello gradualmente, con el deseo de llegar a la virtud perfecta, no es presuntuoso ni vicioso. De este modo, San Pablo tendía siempre adelante, es decir, por un crecimiento continuo" [60]. Deberá, pues, ir ascendiendo poco a poco, de acuerdo a sus posibilidades, desde el estado imperfecto en que se encuentra al estado superior que le permitirá realizar obras grandes.

Lo que hace de la presunción un vicio, no es pues su objeto, que es excelente, la grandeza del hombre. Lo que hace de ella un vicio y un defecto es la falta de proporción entre el agente y el fin, la impotencia del presuntuoso para realizar su anhelo, su pequenez que contrasta con la grandeza soñada [61]. De allí la notable frase de Santo Tomás: "El presuntuoso no supera al mag-

60 II-II, 130, 1, ad 1.
61 Cf. II-II, 130, 2, c.

nánimo en cuanto al objeto al que tiende, pues a veces se le queda muy detrás, sino en la proporción de sus propias facultades, que el magnánimo nunca sobrepasa" [62].

2. La ambición

No es la presunción el único vicio que se opone por exceso a la magnanimidad. Porque cabe, de hecho, una doble desviación, allí donde hay un doble objeto, el uno inmediato: el honor, el otro último: las grandes obras. El que se excede en la prosecución de las grandes obras se llama presuntuoso. El que se excede en la búsqueda de los honores se llama ambicioso.

Así, pues, la ambición consiste en el deseo desordenado del honor, sea porque el ambicioso pretende que se lo alabe por algo que no tiene; sea porque busca la gloria para sí mismo, sin dirigirla a Dios: sea porque se relame en el honor que recibe, no poniéndolo al servicio del prójimo. El texto de Santo Tomás es suficientemente claro: "Conforme a lo dicho, el honor importa cierta reverencia dada a alguno en testimonio de su excelencia. Respecto de la excelencia debemos considerar dos cosas. Primero, que aquello en que sobresale el hombre no lo posee de sí mismo, sino que es como algo divino en él *(non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo)*. Y por eso no se debe el honor principalmente a él, sino a Dios. En segundo lugar, débese tener en cuenta que aquello en que el hombre sobresale es un don de Dios, que se lo concede para que aproveche a los demás. Por consiguiente, en tanto le debe agradar al hombre que los demás le den testimonio de su excelencia, en cuanto que con ello se le prepara el camino para poder aprovechar a otros.

62 Ibid.

"El apetito del honor puede ser, pues, desordenado de tres maneras. La primera, cuando se apetece el testimonio de una excelencia que no se posee, lo cual es apetecer un honor desproporcionado. La segunda, cuando se desea el honor para sí mismo sin referirlo a Dios. Finalmente, cuando el apetito descansa en el honor, no refiriendo el honor a la utilidad de los demás" [63].

Y así como por el apetito del honor, cuando se mantiene dentro de los justos límites, el hombre se mueve a obrar el bien y apartarse del mal, de manera semejante cuando lo desea inmoderadamente, cualesquiera sean los medios, puede serle ocasión de obrar muchos males. Santo Tomás llega a decir que los que sólo obran por el honor, aunque hagan el bien y eviten el mal, no son verdaderamente virtuosos [64].

3. La vanagloria

El tercer vicio que se opone a la magnanimidad es la vanagloria. Para entender lo que es la vanagloria conviene saber primero lo que es la *gloria*, no la vana, sino la verdadera. Nos lo enseña el Aquinate: "La gloria significa un cierto esplendor, pues, según San Agustín, «ser glorificado» equivale a «recibir esplendor». Pero el esplendor, a su vez, tiene cierta belleza y se manifiesta a los demás *(claritas autem et decorem quendam habet, et manifestationem)*. Por eso la palabra gloria implica propiamente la manifestación de lo que los hombres llaman bello, sea en el orden físico, sea en el orden moral. Mas como lo que es esplendoroso, en el sentido absoluto, pueden verlo muchos y a distancia, de ahí se sigue que la palabra gloria significa propiamente que el bien de uno llega al conocimiento y recibe la

63 II-II, 131, 1, c.
64 Cf. ibid., ad 3.

aprobación de muchos, conforme a lo cual dice Tito Livio que «la gloria no puede darla uno solo». Tomada la gloria en sentido más amplio, no sólo consiste en el conocimiento de la multitud, sino también de un pequeño número, de uno solo o de sí mismo, al considerar uno su propio bien y juzgarlo digno de alabanza"[65].

Lo último podrá quizá chocar a alguno: aprobarse a sí mismo. Pero no hay que extrañarse. Conocer y aprobar el propio bien no es pecado, como no lo es querer que otros aprueben nuestras buenas obras, ya que Cristo dijo: "Brille vuestra luz ante los hombres" (Mt 5, 16). Como se ve, cabe un uso santo de la propia gloria, y ello en relación con el honor y, por tanto, con la magnanimidad. Así escribe Santo Tomás: "La gloria es efecto del honor y de la alabanza, ya que cuando alguien es alabado o se le muestra cualquier tipo de reverencia, se vuelve preclaro en el conocimiento de los demás. Si pues la magnanimidad tiene por objeto el honor, también tiene por objeto la gloria, y usa con moderación del uno y de la otra"[66].

Cabe, por cierto, también, un deseo inmoderado de gloria, y es el ansia de la gloria vana, ya que todo deseo de algo vano está viciado de raíz, y en dicho caso se opone a la magnanimidad por exceso.

¿Cuándo es pecaminosa la búsqueda de la gloria? ¿Cuándo hay vana-gloria? Es vana la gloria que se busca sea por un bien que no se posee –el motivo es entonces inexistente–, sea por un bien que no la merece –el motivo es entonces insuficiente–. Es vana la gloria que se recibe de los que son incapaces de juzgar adecuadamente acerca del bien que está en nosotros; por eso la gloria humana, los honores humanos son siempre precarios,

65 II-II, 132, 1, c.
66 II-II, 132, 2, c.

y sería vanidad hacer de ellos gran caso. El vanidoso "ama más la gloria de los hombres que la gloria de Dios" (Jn 12, 43). La búsqueda de la gloria es también irracional si se la persigue por sí misma, haciendo de ella un fin, es natural desearla, pero sólo como consecuencia de la virtud [67]. Hacer obras de virtud sólo por la gloria que de ellas resulta es un desorden que destruye la misma virtud. El hombre no puede desear la gloria para sí como si él fuese el término final de la misma. sino para la gloria de Dios y la salvación del prójimo. "de modo que viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt 5, 16) [68].

Santo Tomás coloca la vanagloria o vanidad entre los excesos opuestos a la magnanimidad. Pero se trata de un exceso completamente subjetivo: el vanidoso busca de una manera desordenada lo que cree ser la verdadera grandeza y ansía los pequeños honores por los que el magnánimo no siente sino desprecio. "El que desea la vanagloria –escribe Santo Tomás– no es en realidad magnánimo, ya que se gloría por cosas que el magnánimo estima pequeñas, según se ha dicho ya. Pero en la estimación del sujeto se opone el magnánimo por exceso, porque considera como algo grande la gloria que desea, y tiende a ella más de lo que corresponde a su dignidad" [69]. En realidad se basa en una apreciación equivocada, dejándose seducir por falsas grandezas, concediendo más importancia a la opinión que a la verdad. La pretendida grandeza donde pone su gloria no es sino pequenez a los ojos del magnánimo.

La vanagloria no es para Santo Tomás un vicio desdeñable. "Es un pecado peligroso –escribe– no tanto por su gravedad,

67 Cf. S. Tomás. *De Malo*, 9, 1.
68 Cf. *Summa Theol.* II-II, 132, 1, c
69 II-II, 132, 2, ad 2.

cuanto porque constituye una predisposición para los pecados graves, ya que hace al hombre presuntuoso y excesivamente confiado en sí mismo. Y así, poco a poco le dispone a ser privado de los bienes interiores" [70]. Recordemos que el Doctor Angélico, siguiendo a San Gregorio Magno, no enumera la soberbia entre los siete pecados capitales, sino que la considera más bien como la "reina de todos los vicios", raíz y madre de todos ellos. En cambio sí lo hace con la vanagloria, que nace inmediatamente de la soberbia. Aquel que busca ahincadamente "la gloria de los hombres", con detrimento de "la gloria de Dios", está en peligro de caer en muchos pecados. Por lo que la vanagloria es un pecado capital [71].

Son hijas de la vanagloria: la jactancia, por la que el vanidoso gusta exaltar su presunta excelencia; el afán de novedades, que tanto suscitan la admiración de la gente; la hipocresía; la tendencia a las contiendas (el magnánimo sólo riñe por cosas grandes); la pertinacia en el propio juicio, etc. [72].

Presunción, ambición, vanagloria: he ahí los tres vicios que se oponen por exceso a la magnanimidad. Pero de distintos modos: la presunción, que mira al fin intentado, lo hace emprendiendo obras grandes, desproporcionadas a sus fuerzas; la ambición, que atiende a la materia, lo hace buscando el honor, pero de manera desmedida; la vanagloria, que reside en la falsa estimación del sujeto, lo hace considerando equivocadamente como grande la gloria que desea y tendiendo a ella aunque sea al precio de su dignidad [73].

70 II-II, 132, 2, ad 3.
71 Cf. II-II, 132, 4, c.
72 Cf. II-II, 132, 5, c.; 2, ad 3
73 Cf. II-II, 131, 2, ad 1

4. La pusilanimidad

Es quizás el vicio que se opone más frontalmente a la magnanimidad, esta vez por defecto. Ya lo decía Platón: "La mezquindad de espíritu es lo más opuesto, creo yo, a un alma que debe buscar siempre lo divino y lo humano en su plenitud y universalidad" [74]. Pusilánime –*pusilla anima*: alma pequeña– es quien se cierra a la grandeza, siendo capaz de alcanzarla. Trátase de una falta contra la esperanza, o de una desesperación ilegítima, que indebidamente aparta al alma de lo que es grande.

Las causas de la pusilanimidad son muy diversas. Santo Tomás las reduce a dos categorías: causas intelectuales y causas volitivas. La principal causa intelectual es la ignorancia en que el alma se encuentra de su propio estado, de sus capacidades y de su vocación. Ignorancia culpable, porque proviene de la pereza, en razón de la cual desdeña medir sus fuerzas o realizar lo que está a su alcance [75]. Engendra asimismo pusilanimidad la ignorancia de la verdadera grandeza del hombre: ignorancia culpable, también ésta, porque proviene generalmente del espíritu hedonista. La seducción de los placeres, sobre todo de los placeres carnales, ahoga en el alma el gusto de la grandeza y la acobarda ante lo que se muestra como arduo. Un cuerpo demasiado delicado, un alma impura están condenados a la pequeñez, a una irremediable estrechez de espíritu [76]. La pereza y la lujuria embotan la inteligencia, y así apocan los deseos.

La principal causa volitiva de la pusilanimidad es el temor a fracasar en empresas que equivocadamente se consideran su-

74 *República*, lib. VI, 486 a.
75 Cf. *Summa Theol.* II-II, 133, 2, c. y ad 1
76 Cf. II-II, 20, 4, c.

periores a las propias fuerzas [77]. Dicho temor suele originar la desesperación [78]. Todo lo que mantiene al alma en el miedo, lo que la desalienta, engendra pusilanimidad. Es el caso de un alma ultrajada, que ha quedado envilecida a sus propios ojos. Es el caso de un alma atribulada, abrumada de tristeza –de mala tristeza–, que queda como divorciada de los pensamientos sublimes y de las alegrías de la esperanza [79]. El alma deprimida por el temor o la tristeza, difícilmente podrá remontar vuelo; con facilidad caerá en brazos de la desilusión, que le hará rehuir toda obra grande. A veces esgrimirá la excusa de que lo que busca es declinar los honores. Pero, como dice Santo Tomás, si bien son dignos de alabanza los que desprecian los honores de modo que no hacen nada improcedente para alcanzarlos ni los aprecian en demasía, "sería reprobable despreciarlos tanto que no se cuidara de hacer lo que es digno de honor; de este modo trata del honor la magnanimidad: procurando hacer las cosas dignas de honor, pero no de tal modo que estime en demasía el honor humano" [80].

La pusilanimidad es un verdadero pecado porque atenta contra la ley puesta por Dios en el hombre, que le impele a desplegar toda la actividad de que es capaz. Es el pecado de aquel siervo que enterró el dinero recibido de su señor, no queriendo negociar con él (cf. Mt 25, 14-30). "Así como por la presunción se sobrepasa la propia capacidad al pretender más de lo que se puede, así el pusilánime falla en esa proporción con la capacidad propia al negarse a tender hacia lo que es proporcionado a la misma" [81]. Es un pecado tanto más serio cuanto que condena

77 Cf. II-II, 133, 2, c.
78 Cf. I-II, 45, 2, ad 2.
79 Cf. II-II, 20, 4, ad 3.
80 II-II, 129, 1, ad 3.
81 II-II, 133, 1, c.

a la mediocridad. Más grave que la misma presunción, dice Santo Tomás, porque hace que el hombre se aparte del bien[82].

Sostiene el Doctor Angélico que la pusilanimidad puede estar en conexión con el orgullo. Ello suena a paradoja, pero la experiencia parece confirmar dicha aseveración. No es raro que un hombre esté tan aferrado a su propio juicio que se minusvalúe indebidamente, mientras los mejores jueces lo creen capaz de algún emprendimiento destacado. Si se obstina en su apreciación, será a la vez, desde distintos puntos de vista, orgulloso y desconfiado de sí, soberbio y pusilánime. Está escrito en la Biblia: "El perezoso se cree más sabio que siete hombres que profieren sentencias" (Prov 26, 16). ¿Pero acaso no nos relata la Escritura que algunos varones santos, como Moisés y Jeremías, plenamente capaces de la misión que Dios les confiaba, sin embargo se rehusaron (cf. Ex 3, 11 y Jer 1, 6)? Para responder a ello cita Santo Tomás un texto de San Gregorio Magno, donde se dice de Moisés "que quizás hubiera sido soberbio si hubiese aceptado sin temor la dirección de su pueblo, y lo hubiese sido también de no haber obedecido el mandato del Señor"[83]. Y agrega: "Moisés y Jeremías fueron capaces de la misión a la que Dios los destinaba, lo fueron por la divina gracia. Pero ellos la rehusaban al considerar la insuficiencia de su propia debilidad, aunque no de un modo pertinaz, lo cual los hubiera llevado a la soberbia"[84].

Como se ve, la pusilanimidad no es incompatible con la soberbia. Frecuentemente ocurre que los pusilánimes, que se declaran impotentes para abrazarse con la verdadera grandeza, que es la de las cosas trascendentes, tienen por grandes las cosas

82 Cf. II-II, 133, 2, ad 4.
83 *Reg. Past.*, 1ª parte, c. 7: PL 77, 20; cf. *Summa Theol.* II-II, 133, 1, ad 3.
84 II-II, 133, 1, ad 4.

pequeñas, y fácilmente se enorgullecen de ellas. En estos casos el orgullo, que es una caricatura de la magnanimidad, procede de la pusilanimidad, que es una humildad viciosa. Por otra parte lo recíproco es a veces verdadero: la humildad viciosa puede nacer del orgullo, porque nada empequeñece más al alma como hacer gran caso de los bienes de acá abajo. A este respecto escribe San Juan Crisóstomo: "¿Qué cosa hay más humillante para los hombres que sumergirse en la riqueza, en el poder, en la gloria? Hay en ello una doble humillación: esos infelices se arrastran por la tierra, tienen estas cosas por grandes, a la manera de los niños que tienen por grandes las cosas pequeñas, sus juguetes. La opinión de los niños no demuestra que esos objetos sean grandes, demuestra sólo que el espíritu de los que las admiran es débil y humilde, en el mal sentido de la palabra. Pero en un caso es la falta de edad y la naturaleza, en el otro, es un vicio de la voluntad. ¡Ser hombre, haber llegado a la madurez de la edad, y tener por gran cosa las mesas bien servidas, las prostitutas y el lujo! ¿Qué cosa más humillante?" [85].

IV. Magnanimidad y Humildad

Acabamos de referirnos a la humildad viciosa, a la falsa humildad, así como a la frecuente conexión entre pusilanimidad y orgullo. Volvamos ahora, para terminar, a la verdadera humildad y comparémosla con la magnanimidad. A primera vista, el binomio magnanimidad-humildad pareciera contradictorio. Sin embargo no es así. La magnanimidad, que tiende a la grandeza, no es contraria sino en apariencia a la humildad, que tiende a la sumisión. Hay en el hombre grandezas que le vienen de Dios, y miserias que provienen de la debilidad de su natura-

85 *In Ps* 142, 3: PG 55, 450.

leza. El magnánimo glorifica en sí los dones que le vienen de Dios, proponiéndose emplearlos, en vez de enterrarlos, pero no deja de tenerse en poco al considerar su propia miseria. Lo que expresa la magnanimidad es un ideal de grandeza del hombre. La humildad no contradice dicho ideal; por el contrario, lo reconoce, pero ve en ello el resultado de un don divino. La magnanimidad se concilia con la humildad desde que el hombre pone a Dios en el origen de lo que en él es grande. El gesto de humildad, por el que reconoce en su fuerza y en su grandeza un don de Dios, no es la negación de esa fuerza y de esa grandeza, sino su ofrenda, su consagración.

1. En la Sagrada Escritura

Si vamos al mundo de la Biblia, advertimos cómo en ella se subraya la radical inanidad de la fuerza del hombre dejado a sí mismo. Con todo, el hombre es llamado a participar en una grandeza superior, a tomar parte en el ámbito de las *magnalia Dei*, las hazañas de Dios, que supera inmensamente sus fuerzas nativas. Por eso dice el Señor: "No se gloríe el fuerte de su fortaleza" (Jer 9, 22).

La fortaleza aparece en la Escritura como un atributo divino. Dios es el vigor, que consolida las montañas (cf. Ps 65, 7). "Sólo en Dios está el poder" (Ps 62, 12). Sin embargo ha querido comunicar al hombre esa fortaleza que posee como propia. Pero ¿cómo el hombre recibe tal don? A dicha pregunta responde casi cada página de la Biblia. El hombre se abre por la esperanza al don de la fortaleza que le ofrece Dios. "Acuérdate del Señor tu Dios, porque es él quien te da la fuerza" (Deut 8, 18). El hombre no ha de contar consigo si quiere contar con Dios; debe en cierto modo renunciar a su fuerza de hombre si quiere recibir la Fuerza de Dios. El salterio todo está hecho de este contraste: por un lado gritos de dolor, de angustia, de confesión de

la nada del poder humano, y por el otro, expresiones de una absoluta confianza, de una inquebrantable esperanza fundada en la fortaleza de Dios (cf. por ej. los ps. 11; 32, etc.).

Esto es lo fundamental: no se trata de que el hombre renuncie a la fuerza, que quede desarmado, sino que por un proceso de vaciamiento interior –de humildad– se revista de la fuerza misma de Dios. En lugar de sus escasas fuerzas humanas, será en adelante una fuerza nueva, muy superior, la fortaleza misma de Dios la que en él obre, la invicta fortaleza divina. "Los que confían en el Señor renuevan sus fuerzas, echan alas como de águila" (Is 40, 31). Es algo más que una mera comunicación de poder. Dios mismo se hace la fuerza del hombre: "Mi Dios es mi fuerza" (Is 49, 5).

La Encarnación del Verbo lleva a su plenitud la enseñanza veterotestamentaria: la Fortaleza de Dios se hace carne en la debilidad de un impresionante anonadamiento. Jesús es la expresión más perfecta de esa rara mezcla de humildad y fortaleza, de abajamiento y magnanimidad, al unir en sí la debilidad del hombre y la grandeza de Dios.

2. En la Patrística

Si pasamos a los Padres, advertimos que es en ellos una idea corriente la oposición no entre la magnanimidad y la humildad, sino entre la falsa grandeza de la soberbia, que apoca, y la verdadera grandeza de la humildad, que eleva. De este modo el mundo de los Padres nos ofrece una rica reflexión sobre el binomio humildad-magnanimidad.

Para San Agustín, el fundamento de la humildad se encuentra en la consideración misma de la naturaleza humana, como lo hemos recordado en la conferencia anterior: "Hombre, reconoce que eres hombre; toda tu humildad consiste en que te co-

nozcas"[86]. Humildad es, sobre todo, reconocimiento del carácter creatural del hombre, frente al Dios creador. Mientras más se recibe de lo alto, mayor ha de ser la humildad, según aquello del Sirácida: "Cuanto más grande seas, más humilde debes ser" (Eccli 3, 18).

Humildad y magnanimidad son virtudes hermanas, señala San Agustín en otro lugar. A pesar de las apariencias, es la humildad y no la soberbia, lo que constituye la verdadera grandeza del hombre, porque la soberbia no es grandeza sino tumor ("*est enim superbia, non magnitudo, sed tumor*")[87]. Allí donde hay hinchazón, tumefacción malsana, no hay sino inconsistencia ("*ubi inflatio est, inanitas est*")[88]. Parecería una contradicción decir que la soberbia abaja, y la humildad eleva. Lo que pasa es que la humildad hace que el hombre se sujete al superior, principalmente a Dios, el superior por eminencia. Al someterse, esa humildad lo eleva. Si la soberbia hace que el hombre caiga por debajo de sí, es porque lo aleja de Aquel que está por encima de todo[89]. Por eso los que son grandes deben saber que no tienen de sí mismos su grandeza sino que ella es un regalo de Dios, de quien desciende todo don excelente (cf. Sant 1,17): habiendo recibido más de Dios, más deben humillarse delante de Él[90].

Humildad no es, pues, sinónimo de pusilanimidad, ni consiste en rehuir las responsabilidades de importancia, sino por el contrario, en "ser grande en buenas acciones y humillarse a sí mismo en pensamiento"[91].

86 *In Joannis ev.*, tract. 25, 16: PL 35, 1604.
87 *Sermones*, sermo 380, 2: PL 39, 1676.
88 *Sermones*, sermo 354, 8: PL 39, 1567.
89 Cf. *De civ. Dei*, XIV, 13, 1: PL 41, 420-421.
90 Cf. S. Agustín, *De sancta virginitate*, 41, 42: PL 40, 420-421.
91 San Juan Crisóstomo, Hom. de incomprehens. Dei natura, V, 6: PG 48, 745.

Hemos visto cómo el *contemptus mundi* era una de las características de la magnanimidad. El estoico, que aspiraba a la grandeza, menospreciaba el mundo, pero el hombre quedaba excluido de dicho menosprecio. El cristiano que aspira a la grandeza da un paso más: en su "menosprecio" del mundo incluye al hombre mismo. Lo que el cristiano menos-precia es la creatura, que no debe disputar su corazón al Creador, en comparación con el cual aquélla no es sino nada; pero él mismo es creatura, y por tanto debe menos-preciarse a sí mismo. Como se ve, la humildad no implica en modo alguno la renuncia a la magnanimidad. ¿Qué es, en efecto, la magnanimidad? El desprecio de las cosas creadas en aras de lo que es verdaderamente grande: en ese desprecio reside la verdadera grandeza del hombre. Ahora bien, si el hombre desprecia las cosas creadas, ¿cómo no se despreciará a sí mismo, puesto que él es una creatura? Así la magnanimidad engendra la humildad, y recíprocamente la humildad engendra la magnanimidad [92].

El Crisóstomo nos ha dejado sobre esto un texto notable: "Nada hace tan admirable al cristiano como la humildad. Escucha a Abraham. ¿Acaso no dice: «Yo no soy sino polvo y ceniza» (Gen 18, 27)? Escucha a Dios mismo. ¿Acaso no dice que Moisés era el más humilde de todos los hombres (cf. Num 12, 3)? Nadie, en efecto, fue más humilde que Moisés. Y, sin embargo, era el jefe de un gran pueblo, había sumergido como moscas en el mar al rey de los egipcios y a todo su ejército, y, después de haber realizado tantas maravillas en Egipto, después de tantas hazañas en el paso del Mar Rojo y en el desierto, cuando tantos hechos daban testimonio de su grandeza, obraba como si hubiera sido un hombre entre los otros, era el más humilde de los hombres. Por eso despreció los palacios de los reyes,

92 Cf. Id., *Exp. in ps.* 142, 3: PG 55, 450-451

porque era humilde; la humildad crea un corazón sano, un corazón elevado. ¿No adviertes, en efecto, cuánta grandeza de alma, cuánta magnanimidad se necesita para desdeñar hasta la casa, hasta la mesa real? Los reyes, entre los egipcios, eran honrados como dioses, gozaban de una infinita riqueza, de mil tesoros. Y sin embargo Moisés deja todo eso, aparta de sí los cetros de Egipto, y va hacia los cautivos..., corre hacia aquellos por quienes los mismos esclavos sentían horror. ¿Qué mejor prueba de que es humilde quien es también grande y magnánimo? El orgullo, en efecto, nace de un alma vulgar y de un espíritu sin nobleza; en cambio la humildad, de un corazón generoso, de un corazón magnánimo" [93].

Y concluye: "Seamos, pues, humildes, para ser grandes... Apliquémonos a adquirir la verdadera grandeza, la que nace de la humildad. Consideremos la naturaleza de las cosas humanas, a fin de abrasarnos en el deseo de las realidades futuras. Porque no hay otro camino para llegar a la humildad que el deseo de las cosas divinas y el desprecio de las cosas presentes. Imaginemos a un hombre que, llamado a la realeza, se le ofrece en lugar de la púrpura real un honor reservado a los simples particulares: no hará ningún caso. Así nosotros, no haremos más que reír de las cosas presentes, si es que verdaderamente deseamos el honor que nos espera en el cielo" [94]. En otro lugar, el Crisóstomo es aún más lapidario: "No hay humildad que no vaya a la par con la magnanimidad, no hay orgullo que no provenga de la pusilanimidad" [95]. San Juan Crisóstomo transforma asi la herencia pagana hasta hacer de la magnanimidad la condición misma de la humildad. Es la pusilanimidad la que engendra la soberbia.

93 *In ep. I ad Cor.*, hom. I, 2: PG 61, 15.
94 Ibid., 3: PG 61, 16.
95 *Hom. In Io.*, 71, 2: PG 59, 387.

El humilde, a pesar de que no confía en sus propias fuerzas, puede decir, con San Luis Gonzaga, "*Ad maiora natus sum*", he nacido para cosas mayores. ¿Hay acaso algo mayor que Dios? Porque, al fin y al cabo, no es otro que Dios el que está en el telón de fondo tanto del humilde como del magnánimo. El cristiano habrá de unir indisolublemente la humildad, que lo abaja ante Dios a quien debe todo, con la magnanimidad, que lo eleva hacia Dios donde se encuentra su felicidad. Acá, en la tierra, destácase principalmente la humildad: es el camino; pero en el cielo, la patria definitiva, se revelará en todo su esplendor la grandeza: es el término [96].

San Paulino de Nola, en carta a un amigo suyo, San Amando de Burdeos, le habla de esa vía real que es Cristo, mediador entre Dios y los hombres, el cual nos abre, entre lo divino y lo humano, el gran camino que lleva directamente a su reino, sin permitir que nos perdamos a izquierda o derecha. A ejemplo de Cristo, humilde de corazón y grande en majestad, también nosotros hemos de ser humildes en nuestro corazón y grandes en las obras. Así evitaremos al mismo tiempo caer a la izquierda, en el bajo fondo del pecado, y dejarnos llevar a la derecha, más alto de lo justo, por la exaltación de la presunción, conscientes de nuestra pequenez en nosotros mismos y de nuestra grandeza en Dios [97].

También San Agustín relaciona esta actitud compleja de anonadamiento y de exaltación con el misterio del Verbo encarnado hecho humilde hasta el despojo de la cruz, lo que le valió ser exaltado soberanamente en la gloria, según el movimiento esbozado por San Pablo en el himno de la epístola a los filipenses (cf. 2, 6-11). La gloria de Cristo resucitado tiene por prin-

96 Cf. S. Agustín, *Sermones*, sermo 96, 3: PL 38, 586.
97 Cf. *Ep.* 12, 7-9. PL 61, 204-205.

cipio la humildad que manifestó en su pasión [98]. Tal es el sendero de quienes queramos seguirlo: la humildad deberá preceder a la gloria y caminar delante de ella para abrirle el paso [99]. El Señor, al humillarse, nos mostró el camino de la patria [100]. O mejor, Él mismo es a la vez la patria en cuanto Dios y el camino en cuanto humilde y humillado [101]. ¿Quieres participar en la grandeza de Dios? Participa ante todo en su humildad (*"cape prius humilitatem Dei"*) [102].

"¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?", canta el salmista (Ps 8, 5). San Gregorio de Nazianzo responde: "Soy pequeño y grande, humilde y elevado, mortal e inmortal, terrestre y celestial" [103].

3. En la Edad Media

La doctrina bíblico-patrística sobre el desposorio entre la humildad y la magnanimidad, siguió siendo profundizada durante el transcurso de la Edad Media.

Para no alargarnos, limitemos nuestra investigación a un autor tan típico de aquella época como lo fue San Bernardo. En su opinión, el hombre se muestra, al mismo tiempo, pequeño y grande. Si se lo considera en sí mismo, en lo que tiene de sí, entonces es nada. Si se lo considera en el corazón de Dios y en lo que recibe de Dios, entonces es grande, pero grande en Dios, puesto que es Dios quien lo hace grande [104]. No hay, pues,

98 Cf. *En. in ps.*, salmo 109, 11: PL 37, 1454.
99 Cf. *In Joannis ev.*, tract. 28, 5: PL 35, 1624.
100 Cf. *En. in ps.*, salmo 119, 1: PL 37, 1597.
101 Cf. *Sermones*, sermo 123,3: PL 38, 685.
102 Cf. *En. in ps.*, salmo 50, 12: PL 36, 593
103 *Orationes*, Or. in laudem Caesarii fratris, 23: PG 35, 785
104 Cf. In ded. eccl., sermo V, 1-5: PL 183, 530-532.

oposición entre humildad y magnanimidad, concebida ésta como la convicción de ser capaz de grandes cosas, porque esta convicción no es sino la fe en el poder de Dios y la confianza en dicho poder. A juicio de Bernardo, fue María Santísima quien mejor unió la más elevada magnanimidad con la más profunda humildad:

"Por un inefable artificio del Espíritu Santo, a tanta humildad se juntó tanta magnanimidad en lo íntimo del corazón virginal de María, para que (como dijimos antes de la integridad y fecundidad) se volvieran igualmente estas dos estrellas más claras por la mutua correspondencia, porque ni su profunda humildad disminuyó su magnanimidad, ni su excelsa magnanimidad amenguó su humildad, sino que, siendo en su estimación tan humilde, era no menos magnánima cuando se trataba de creer en la promesa divina, de suerte que aunque no se consideraba a si misma sino como una pequeña esclava, de ningún modo dudaba que había sido escogida para este incomprensible misterio, para este comercio admirable, para este insondable sacramento, y creía firmemente que había de ser luego verdadera madre del que es Dios y hombre. Tales son los efectos que en los corazones de los escogidos causa la excelencia de la divina gracia, de forma que ni la humildad los hace pusilánimes ni la magnanimidad arrogantes, sino que estas dos virtudes más bien se prestan mutuo apoyo, para que no sólo ningún orgullo se introduzca por la magnanimidad, sino que por ella principalmente crezca la humildad; con esto se vuelven mucho más penetrados de temor y de gratitud al dador de todo don. Recíprocamente evitan que tenga entrada alguna en su alma la pusilanimidad con ocasión de la humildad, porque cuanto menos presume cada uno de su propia virtud, aun en las pequeñas cosas, tanto más en las grandes confía en el poder de Dios" [105].

---

105 *Sermones*, sermo in dom. infra oct. Assumpt. 13: PL 183, 437.

4. La síntesis tomista

La doctrina que hemos expuesto hasta aquí encuentra, sin duda, una elucidación magistral en el Doctor Angélico. Recordemos aquella primera distinción suya hablando de las pasiones en general. El bien arduo, decía allí, reúne dos cualidades: una que atrae, la razón de bien; otra que retrae, la dificultad para conseguirlo. El primer aspecto da lugar a un movimiento impulsivo de esperanza, que arroja al espíritu hacia adelante; el segundo a un movimiento impulsivo de desesperación, que lo detiene o lo hace retroceder. Por ello, prosigue Santo Tomás, "en torno al apetito del bien arduo se precisa una doble virtud: la primera, para moderar y refrenar el espíritu, de modo que no aspire desmedidamente a cosas altas, y ello pertenece a la humildad; la segunda, que dé firmeza al ánimo contra la desesperación y la impulse a la consecución de los grandes bienes conforme a la recta razón; tal es la magnanimidad" [106].

Ya hemos dicho que, a juicio del Doctor Angélico, la humildad no es primariamente el fruto de la comparación con los demás, sino de la comparación con Dios. El hombre pone de un lado a Dios, y todo lo que es de Dios, y del otro a sí mismo y todo lo que es de sí, y compara. Ve entonces no solamente que Dios lo supera infinitamente, en razón de su propia naturaleza, sino también que a Dios pertenece todo lo que en él y en el mundo hay de bondad, de perfección y de ser: todo ello proviene de Dios. Lo único que le pertenece como propio es su imperfección, su limitación, su misma nada. Santo Tomás es contundente: "En el hombre hay que considerar dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre. Es propio del hombre todo lo defectuoso; de Dios, todo lo que pertenece a la salvación y perfección" [107].

---

106 *Summa Theol.* II-II, 161, 1, c.
107 II-II, 161, 3, c.

Entonces el hombre se abisma ante la grandeza de Dios, se inclina delante de Él en total sujeción. Esto es esencialmente la humildad, la sumisión del hombre a Dios. Se comprende así cómo dicha virtud conviene a todo hombre, aún al más grande, porque el hombre más perfecto, comparado con Dios, es imperfecto, y la humildad consiste en reconocer en sí esta imperfección, la imperfección de la creatura delante de su Creador. "Hay dos clases de perfección –escribe el Doctor Angélico–. Una absoluta, en la que no se encuentra defecto alguno, tanto en sí mismo como en relación con los otros seres. En este sentido, sólo Dios es perfecto, y según su naturaleza divina no cabe humildad en él, sino sólo en virtud de la naturaleza asumida. Pero puede hablarse también de una perfección relativa, es decir, perfección según la propia naturaleza, o según el estado o el tiempo. Y de este modo el hombre virtuoso es perfecto, aunque su perfección, comparada con la de Dios, se muestra deficiente. «Todas las naciones delante de Dios son como si no existieran», dice Isaías (40, 17). Por eso a todo hombre corresponde la humildad" [108].

¿Cómo compagina Santo Tomás la humildad con la magnanimidad? Nos lo insinúa al decir que ambas se encuentran en el común sometimiento a la recta razón: la humildad, reprimiendo el apetito para que el hombre no aspire a cosas grandes fuera de la recta razón, y la magnanimidad, impulsando al alma a lo grande según la recta razón. Por donde se ve que no sólo no se oponen sino que se complementan [109]. El humilde no acometerá emprendimientos importantes si se considera incapaz de llevarlos a cabo. El magnánimo se lanzará a grandes empresas, porque sabe que posee los medios para ello. Si en un momento

108 II-II, 161, 1, ad 4.
109 Cf. Ibid., ad 3.

dado cayese en la cuenta de su ineptitud, se mostraría inmediatamente como el más humilde de los hombres. Y el humilde estaría presto enseguida a grandes proyectos, si descubriese en sí la capacidad para realizarlos.

No se oponen, pues, la humildad y la magnanimidad. Santo Tomás tiene al respecto un texto notable: "La soberbia se opone directamente a la virtud de la humildad, que coincide con la magnanimidad en algunos aspectos. De donde se sigue que el vicio que se opone a la soberbia, por defecto, es cercano al vicio de la pusilanimidad, que, por defecto también, se opone a la magnanimidad. Así como a la magnanimidad pertenece impulsar el espíritu hacia las cosas grandes, contra la desesperación, así a la humildad le pertenece reprimir el ánimo en el apetito desordenado de cosas grandes, contra la presunción. Cuando la pusilanimidad es defectuosa en la prosecución de las cosas grandes, contraría propiamente a la magnanimidad por modo de defecto; y si aboca al ánimo a objetos más viles de los que convienen al hombre, se opone también a la humildad por defecto. Ambas cosas proceden de pequenez de espíritu. Por el contrario, la soberbia puede oponerse por exceso, tanto a la magnanimidad como a la humildad, aunque por motivos diversos: a la humildad, en cuanto que desprecia toda subordinación; a la magnanimidad, en cuanto que aspira a grandezas desordenadas. Mas, como la soberbia implica cierta superioridad, se opone más directamente a la humildad, así como la pusilanimidad, que implica pequenez de espíritu en orden a la consecución de cosas grandes, se opone directamente a la magnanimidad" [110].

El texto es de una gran penetración psicológica. La magnanimidad y la soberbia son, ambas, exaltaciones del yo, la pri-

110 II-II, 162, 1, ad 3.

mera virtuosa, la segunda viciosa. La humildad y la pusilanimidad son, ambas, depreciaciones del yo, la primera virtuosa, la segunda viciosa. Como actitudes claramente opuestas tenemos, por un lado, la soberbia y la humildad, y por otro, la magnanimidad y la pusilanimidad. Pero en la práctica hay actitudes que se parecen desde el punto de vista psicológico, y sin embargo se oponen desde el punto de vista moral, como la magnanimidad y la soberbia, la humildad y la pusilanimidad. A primera vista, si se juzga por las apariencias, fácilmente podremos creer que un magnánimo es un soberbio, y confundiremos al humilde con el pusilánime. De ahí la necesidad de ir más allá de las apariencias. Sólo así comprenderemos cómo uno que es magnánimo puede ser muy humilde, y otro que hace frecuentes demostraciones de humildad puede disfrazar con ello una muy poco laudable pusilanimidad.

Humildad y magnanimidad. El alma humilde se vacía de sí. Y de ese modo se dispone para ser llenada por Dios, el Todopoderoso. Si el hombre contara con sus solas fuerzas, lo grande a lo que podría tender sería realmente pequeño; contando, en cambio con las fuerzas mismas de Dios, puede apuntar a cosas mucho mayores, a cosas divinas. Por lo que escribe Santo Tomás: "Aspirar a algo grande confiando en las propias fuerzas es contrario a la humildad; pero el aspirar a cosas mayores confiando en el auxilio divino no va contra la humildad, ya que tanto más nos elevamos ante Dios cuanto más nos sujetamos a él por la humildad. Por eso escribió San Agustín: «Una cosa es elevarse hacia Dios, y otra elevarse contra Dios. Quien ante él se prosterna, por él es exaltado; quien contra él se exalta, por él es arrojado»" [111].

---

111 *Sermones*, sermo 351. De utilitate agendae poenitentiae, cap. 1: PL 39, 1536; II-II, 161, 2, ad 2.

Humildad y magnanimidad constituyen, lo dijimos antes, el fundamento moral de la virtud teologal de la esperanza, la cual está como apuntalada por estas dos hermosas virtudes. "La humildad, que refrena la presunción de la esperanza, y la magnanimidad, que reafirma el ánimo contra la desesperación, se inspiran en razones diferentes. La razón de reafirmar el ánimo contra la desesperación es la consecución del propio bien, no sea que, desesperando, el hombre se haga indigno del bien que le competía; en cambio la razón principal para reprimir la presunción de la esperanza se toma de la reverencia divina, en atención a la cual el hombre no se atribuye a sí más de lo que le compete según el grado concedido por Dios. Se ve así cómo la humildad principalmente dice sujeción del hombre a Dios" [112].

Pero no olvidemos que Santo Tomás es teólogo. Sabe que por encima de la humildad adquirida, hay una humildad infusa, y por encima de la magnanimidad adquirida, una magnanimidad infusa. La humildad infusa no tiene solamente por regla la razón, que le muestra la nada de la creatura ante el Creador, como acontece en la humildad adquirida, sino la razón iluminada por la fe, que abaja aún más al pecador ante el Dios que ha muerto por él. La humildad cristiana enseña que el hombre ha recibido de Dios no sólo el ser cuando era nada, pero también el don de la vida divina, de la gracia y de la caridad, cuando era pecador. La humildad cristiana sabe que no sólo tiene permanente necesidad de ser sostenida en el ser por la omnipotencia creadora, sino también de ser constantemente sostenida en el bien por la gracia gratuita sin la cual nada puede. Tales consideraciones hacen que la humildad alcance profundidades que los paganos no podían siquiera vislumbrar y que sólo el cristianismo ha dado a conocer. Pero al mismo tiempo que la humil-

112 Ibid., ad 3.

dad infusa, que es la humildad cristiana en su sentido más perfecto, abaja al hombre hasta niveles insospechados al pagano, la magnanimidad infusa, que es la magnanimidad cristiana en su sentido más cabal, lo exalta más arriba de lo que jamás un pagano hubiera soñado. Porque si la magnanimidad adquirida tiene por regla a la razón y por fin la grandeza natural del hombre, la magnanimidad infusa tiene por regla la razón iluminada por la fe y por fin la eminente grandeza sobrenatural de quien ha sido llamado a ser hijo de Dios.

Santo Tomás ha elaborado así una síntesis admirable. El cristiano sabe que las fuerzas mismas en virtud de las cuales tiende a la grandeza son un don de Dios y que no podría tender a esas alturas sin la ayuda divina. Por eso es, al mismo tiempo, magnánimo y humilde. Por ser magnánimo, medirá sus fuerzas, naturales y sobrenaturales, y habiéndolas encontrado suficientes, se juzgará capaz de grandeza, lanzándose a cumbres sublimes; por ser humilde se juzgará indigno, sin el socorro de Dios, de tamaña grandeza, pero esta reflexión de ningún modo debilitará su impulso ascensional, sino que lo empapará de gratitud hacia el Dios que la ha hecho posible.

El Aquinate nos da la fórmula adecuada: "En el hombre existe algo grande, que posee por un don de Dios, y algo defectuoso, que le corresponde por la debilidad de la naturaleza. La magnanimidad hace que el hombre se dignifique en cosas grandes considerando los dones recibidos de Dios... La humildad, en cambio, hace que el hombre se tenga por poca cosa considerando sus propios defectos... Queda así claro que la magnanimidad y la humildad no son contrarias, aunque parezcan tender a cosas opuestas, porque lo hacen según diversas consideraciones"[113].

113 II-II, 129, 3, ad 4

* * *

Destaquemos la belleza de la virtud en cuya consideración hoy nos hemos ocupado. Alguno ha dicho que sería conveniente abandonar la palabra "magnanimidad", actualmente caída en desuso, y suplirla quizás por la palabra "generosidad". Para nada coincidimos con semejante opinión, no sólo porque esas dos palabras encubren diversos significados, sino también porque la palabra misma "magnanimidad" nos parece valiosa en sí, y por tanto digna de ser mantenida.

Sea lo que fuere, volvamos a lo que dijimos al comienzo. Hoy como nunca se necesitan hombres magnánimos, de grandes iniciativas, que sepan enfrentar los cruciales acontecimientos de nuestro tiempo, con la fuerza misma de Dios, hombres llamados a superar la mezquindad, a dar siempre más. Se nos dice que San Ignacio de Loyola tenía predilección por el adverbio *magis*, más, el adverbio de la magnanimidad, que aparece con tanta frecuencia en los Ejercicios Espirituales, libro de la caballería espiritual. En una de las anotaciones previas, que se encuentran en dicho libro, el Santo destaca la necesidad de entrar en ellos "con grande ánimo y liberalidad". Grande ánimo es lo mismo que magnanimidad. En su transcurso, cuando exhorta a pedir la gracia de un conocimiento interno de Cristo, señala que es para *más* amarlo y mejor seguirlo; en la meditación del Reino convoca a aquellos que "*más* se querrán afectar en servicio de Dios nuestro Señor". No en vano eligió como emblema de su Orden: *"Ad maiorem Dei gloriam"*. Tales son los hombres que los tiempos recios de hoy parecieran requerir, hombres del *más*, que deberán ser también, y al mismo tiempo, hombres humildes, conscientes de su pequenez, vaciados de sí, que hagan suya la expresión del Apóstol: "Sé en quién me he confiado" (2 Tim 1, 12).

Refiriéndose a la actual vigencia de la magnanimidad, señala Marcel de Corte que dicha virtud debe recibir una acomodación a nuestros tiempos. Así como cuando se habla de la virtud de la fortaleza, que nos da valor para afrontar el peligro de muerte en los combates o en el martirio, conviene hoy aplicarla a la capacidad de resistir personalmente a los grandes peligros de muerte moral que amenazan a la sociedad y a la Iglesia, algo semejante se debe afirmar cuando se trata de la magnanimidad. Actualmente no se honra casi al hombre de corazón magnánimo, ni se le rinde consideración y estima públicas, no se le ofrecen cargos de importancia, ni recibe la aprobación de un gran número de personas, como según Santo Tomás acontece al magnánimo en tiempos normales *(in multorum notitiam et approbationem)* [114]. Más bien se lo desprecia y se lo margina, ya que su mera presencia constituye un reproche vivo para la mediocridad dominante. Será pues preciso renunciar a ese justo anhelo de alcanzar la consideración de los demás, y seguir tendiendo, sí, a la realización de grandes proyectos, pero en la conciencia de que a ello no se seguirá el reconocimiento social ni eclesial.

Sumergidos en una gran crisis política y eclesiástica, no nos queda sino hacer lo que está a nuestro alcance, con grandeza de alma, según lo que nos dicta la razón y de acuerdo a la indicación de Jesucristo de no enterrar los talentos recibidos, en orden a ir rehaciendo, poco a poco, aun cuando la tarea parezca ciclópea, el tejido roto de la sociedad, marco del bien común, y ayudando a la reconstrucción de la Iglesia, ámbito de la fe, la esperanza y la caridad. La sociedad y la Iglesia no se consolidaron de otra manera luego de la caída del Imperio Romano. Fue en torno al *pater familias*, primero, y a los monasterios, después, dispersos en la inmensa Europa descalabrada, donde se fue ges-

114 Cf. II-II, 132, 1, c.

tando. por decisión de un puñado de hombres magnánimos, el edificio de la Cristiandad, modestamente, humildemente, piedra sobre piedra, hasta que un día fue posible erigir las cruces que dominan las cimas de las catedrales.

Tal es la magnanimidad que hoy se requiere y que se muestra quizás más sublime que la que Aristóteles y Santo Tomás analizaban en los grandes hombres que les fueron contemporáneos. Cada época tiene su grandeza de alma propia. Al juicio de Aristóteles, retomado por el Aquinate, y verdadero para su tiempo: "El magnánimo no es *microkindynos*, es decir, que se expone por cosas pequeñas, sino *megalokíndynos*, esto es, que se expone por cosas grandes" [115], hay que acotar hoy un nuevo tipo de magnanimidad, propia de una época en que la jerarquía de los fines se ha invertido, y en que lo que antes era considerado como grande es visto como pequeño, y lo que antes era pequeño resulta ahora magnificado. El magnánimo moderno deberá tener la grandeza de mantener los principios, renunciando a la gloria, no por menosprecio o por indiferencia, sino simplemente porque de hecho contará tan sólo con la estima de un puñado, de algunos que, como él, se esfuerzan por practicar el retorno a las raíces de la cultura y de la fe, y que saben que las grandes cosas comenzaron por ser pequeñas. No recibirá, por cierto, la gloria de los hombres, pero indudablemente la recibirá de Dios, y con creces [116].

Será preciso retomar en nuestros labios ese canto del desposorio de la magnanimidad y de la humildad que es el *Magnificat*. "Hizo en mí grandes cosas el que es poderoso". "Hizo en mí": he ahí la expresión del humilde, que habla en voz pasiva, en tercera persona, que se deja hacer por Dios; "grandes cosas":

115 II-II, 129, 5, ad 2.
116 Cf. Marcel de Corte, *De la force*, Dominique Martin Morin, Paris 1980, pp. 64-67.

he ahí la voz del magnánimo. Es la voz de María Santísima, quien sólo tras haberse vaciado totalmente de sí, fue llenada plenamente por Dios, convirtiéndose su seno en el primer sagrario del Verbo encarnado. La humilde por excelencia, aquella "esclava del Señor", cuyo abajamiento atrajo los ojos y el corazón de Dios –"miró la humildad de su esclava"–, es la misma que dio a luz al Salvador del mundo, quien llevaría a cabo la obra más grande jamás realizada en toda la historia de la humanidad. Por eso la "llamarán bienaventurada todas las generaciones" (Lc 1, 48).

Capítulo Tercero

LA ESTUDIOSIDAD

ENTREMOS ahora en la consideración de otra virtud, pequeña también, casi totalmente desconocida, la virtud de la estudiosidad, virtud íntimamente relacionada con el conocimiento de la verdad. En una época de tantas tinieblas como la nuestra, se vuelve urgente recordar nuestra misión de ser luz. Nunca se debería borrar de nuestros ojos la imagen de este mundo, redimido por la sangre de Cristo, donde tantos hombres viven en el error. El amor a la verdad parecería ser hoy más necesario que nunca, el amor a la verdad total, no sólo a la verdad especulativa, sino también la práctica. De hecho, toda verdad es práctica; la más abstracta en apariencia, la más sublime, es también la más práctica. Toda verdad es vida, orientación para el hombre.

Por eso mientras más nos interesemos por el estudio, mejor preparados nos encontraremos para hablar a este mundo jadeante, que espera más que nunca la proclamación valiente de la verdad, y si es posible, de la verdad integral. En este sentido, es prójimo, para nosotros, todo aquel que tiene apremio de verdad.

1. La Estudiosidad como Virtud

Aboquémonos ya a la consideración de la virtud de la estudiosidad. Tengamos en cuenta, ante todo, que una cosa es el conocimiento de la verdad tomada en sí misma, y otra el apetito de conocer la verdad. De hecho, el ejercicio de la inteligencia

encuentra en nosotros muchas y variadas resistencias, que hacen más necesario promover el apetito de conocer que refrenarlo. De dicha consideración brota la palabra "estudiosidad".

No es fácil encontrar en nuestro idioma una palabra que traduzca el vocablo latino *studiositas*. En el lenguaje cotidiano, la palabra "estudiosidad" se suele referir a la particular dedicación de un buen alumno. La traducción de *studiositas* por "aplicación al estudio", que se encuentra a veces en las versiones vernáculas, nos recuerda el modo de hablar de "la maestra del grado": este chico es muy "aplicado". Santo Tomás emplea el término en su sentido preciso. La palabra *studium*, dice, "importa la aplicación intensa de la mente a algo (*vehementem applicationem mentis ad aliquid*)" [1]. Esto es lo que significa dicha palabra: dedicarse a algo, ocuparse concienzudamente en alguna cosa, trabajar con empeño. De ahí que en nuestra lengua denote también diligencia, celo, ardor, tal como la empleaban los escritores clásicos castellanos.

¿Cómo se pasa de este vocablo, que indica una inclinación vehemente a algo, lo que parece demasiado general, al campo concreto del estudio? Nos lo dice Santo Tomás: "Lo primero a que se aplica la mente es al conocimiento, y luego a aquellas cosas a las que el hombre se dirige mediante el conocimiento. Por eso el estudio se ordena primero al conocimiento, y sólo secundariamente a las obras que debemos realizar mediante la dirección del conocimiento. Como las virtudes tienen por materia propia aquella sobre la cual versan ante todo y principalmente..., síguese que la materia propia de la estudiosidad es el conocimiento" [2].

1 *Summa Theol.* II-II, 166, 1, c.
2 Ibid.

Según el modo de ver del Aquinate, cuando se trata del conocimiento hay que establecer una distinción inobviable, a la que nos hemos referido más arriba. El conocimiento puede ser considerado desde dos puntos de vista: en el acto mismo *de conocer* o en el acto *del apetito de conocer*. En el primer caso, porque atiende a la verdad que se contiene en el juicio, dicha ejercitación pertenece a las llamadas "virtudes intelectuales". En el segundo, en cambio, porque apunta a la recta voluntad de aplicar la potencia cognoscitiva a un objeto determinado, es decir, a la verdad, y ello tan sólo por amor a la verdad, pertenece a las "virtudes morales", y más concretamente, a la estudiosidad. El texto del Aquinate es claro: "El acto de la facultad cognoscitiva está sometido al imperio de la fuerza apetitiva, que es motriz de todas las fuerzas. Por eso, cuando se trata del conocimiento, se puede distinguir un doble bien. El primero se refiere al acto mismo del conocimiento; tal bien pertenece a las virtudes intelectuales y consiste en la verdad de los juicios acerca de las cosas singulares. El segundo bien pertenece al acto del apetito, y consiste en la voluntad recta de aplicar la fuerza cognoscitiva de un modo o de otro. Esto pertenece a la virtud de la estudiosidad, por lo que debe ser ubicada entre las virtudes morales" [3]. El acto mismo de conocer se muestra, así, como un acto propio de la inteligencia. El acto del apetito de conocer se presenta como un acto dependiente de la voluntad.

Como puede verse, el estudio o vehemente aplicación de la mente al conocimiento de la verdad es algo que debe ser regulado en su justo medio por una virtud moral. ¿En cuál de las virtudes cardinales se integrará dicha virtud? Sin duda que en la templanza, cuyo objeto es regir la tendencia instintiva a los deseos y placeres [4]. Transcribamos lo que sobre ello nos dice San-

3 II-II, 166, 2, ad 2.
4 Cf. id., II-II, 141, 4, c.

to Tomás: "Pertenece a la templanza moderar el movimiento del apetito, a fin de que no tienda con excesiva vehemencia hacia aquello que naturalmente apetece. Así como el hombre, en conformidad con su naturaleza corporal, naturalmente apetece el placer de los alimentos y de los objetos venéreos, así, en conformidad con su alma, desea naturalmente conocer algo; por lo que dice el Filósofo que «todos los hombres desean naturalmente conocer». La moderación de dicho apetito pertenece a la virtud de la estudiosidad. De donde se sigue que la estudiosidad es parte potencial de la templanza, como virtud secundaria y agregada a la virtud principal, y está comprendida bajo la modestia" [5]. De la modestia había tratado extensamente más atrás [6].

Resumamos lo dicho hasta aquí. La estudiosidad se nos presenta como una virtud moral que modera el apetito de conocer la verdad. Así como en los demás órdenes de cosas, los impulsos pasionales de la naturaleza están en el origen de una virtud o de un vicio, según cómo se los oriente, de idéntica forma el impulso racional del hombre que busca la verdad debe ser también medido y regulado. Dicha regulación se aplica a dos ámbitos: el del fin del estudio, y el del modo como se tiende al fin.

En lo que toca al *fin*, sabemos que nuestro conocimiento tiende a la verdad, y a una verdad "verdadera", es decir, no meramente subjetiva, sino real, en contraposición al error, que defrauda el impulso de la inteligencia. Pues bien, para alcanzar dicha meta, la virtud de la estudiosidad nos ayuda a evitar las falacias y los engaños, que extravían la mente, nos incita a esquivar todos los atajos que nos apartan del fin, que no puede ser otro que la verdad, la ciencia.

5 II-II, 166, 2, c.
6 Cf. II-II, 160.

Pero, además de impulsarnos hacia el fin, hacia la verdad, la estudiosidad nos indica el *modo* como debemos aspirar a ella. Si la prosecución de la verdad responde a una tendencia natural, también es cierto que podemos lanzarnos hacia ella de manera desmedida, con una codicia e insaciabilidad fuera de control. Ni abandonarnos en esa noble búsqueda, cediendo a la pereza o negligencia, ni desbocarnos en su prosecución. La regulación del apetito de la verdad es lo propio de la virtud de la estudiosidad.

II. Las Condiciones de la Estudiosidad

El acceso a la verdad, la diligencia necesaria para su adquisición, no es cosa de poca monta. La misma palabra *studium* implica, como acabamos de decirlo, cierta vehemencia, cierta arduidad. Es claro que desde el punto de vista de la verdad se da una especie de disponibilidad para donarse al que la busca. Pero ello exige de parte de éste diversas condiciones que hacen posible el abordaje de la misma. La "vehemente aplicación de la mente", sobre todo en el que se dedica al estudio, exige una entrega cotidiana, una suerte de olvido de sí en el amor a la verdad.

Tratemos ahora de determinar cuáles son las condiciones de la estudiosidad. Nos inspiraremos para ello especialmente en las lúcidas reflexiones del P. Sertillanges, según las expresó en un libro que en su momento fue clásico [7].

Lo primero que se ha de hacer si se desea adquirir la virtud de la estudiosidad es comenzar por establecer en nosotros una *zona de silencio*. Resulta evidente que vivimos en una civiliza-

7 *La vida intelectual*, ed. Santa Catalina, Buenos Aires, 1942. Hay una edición posterior por el Club de Lectores, Buenos Aires 1981.

ción signada por el ruido, entre sirenas y bocinas. No es posible dar pábulo al apetito de verdad en medio del tumulto vocinglero. Se vuelve, pues, imprescindible, el hábito del silencio, al menos creando pequeños islotes de silencio en medio de esta selva de alboroto en que nos movemos. Decía Saint-Exupéry que el silencio es "el espacio donde el espíritu puede desplegar las alas". Sólo del silencio brotará la palabra, no de la radio ni de la televisión.

Se requiere, asimismo, *el recogimiento*. En cierta ocasión, un estudiante dominico le pidió a Santo Tomás que le diera algunas recomendaciones para ordenarse en el estudio. De los 16 consejos que el Santo le propuso, fruto de su experiencia, y que constituyen una lección de sabiduría, siete de ellos se refieren al recogimiento. Helos aquí: "Deseo que seas tardo para hablar y tardo para acudir allí donde se habla". Es decir, deberás rehuir la disipación y el charlatanismo, donde la mente divaga y se distrae, porque las muchas palabras hacen que el espíritu se derrame como el agua. "No quieras andar averiguando hechos ajenos". El chismorreo es letal para la estudiosidad. "Muéstrate amable con todos" pero "no seas demasiado familiar con nadie, pues el exceso de familiaridad engendra el menosprecio y da ocasión de sustraer tiempo al estudio". La afabilidad desmesurada pone en peligro la intimidad, hace que se pierda tiempo, y aproxima a la chabacanería. "No te entrometas de manera alguna en palabras y obras de los hombres del mundo". Es cierto que este consejo está dirigido a un religioso, pero *mutatis mutandis* puede ser aplicado a todos: el querer estar al tanto de la última noticia, el perder horas hablando de las anécdotas cotidianas, resulta altamente nocivo a la concentración que exige el estudio. "Huye sobre todo del vano activismo". Porque el activismo impide la investigación y la contemplación serena de la verdad. Finalmente, "gusta de frecuentar tu celda, si quieres ser «introducido en la celda del vino» (Cant 2, 4)". La bodega del

vino a que se refiere el Santo, aludiendo a un texto del Cantar de los Cantares, que comentó de manera eximia el gran San Bernardo, es el rincón secreto de la verdad, cuyo perfume atrae de lejos a la esposa, el alma enamorada; es el lugar de la inspiración, la fuente del entusiasmo, del genio, el teatro de las libaciones del espíritu y de la sobria ebriedad. Pero para permanecer en esta celda, es imprescindible el espíritu de recogimiento, del que la celda es el símbolo. Todas las grandes obras han sido preparadas en el desierto, sin excluir la redención del mundo. Es lo contrario del espíritu de dispersión. El recogimiento hace posible el gozo intelectual, pues "la celda bien guardada se vuelve dulce", *cella continuata dulcescit*. Dicho gozo, explica el Santo, permite que el alma se adhiera más estrechamente a la verdad, reforzando su atención y desplegando sus posibilidades, que la tristeza o el tedio refrenarían.

Notable estos consejos del Aquinate. También San Bernardino de Siena propuso a profesores y estudiantes de la Universidad de Siena siete sabrosas reglas para estudiar. En 1976, el Cardenal de Venecia, Albino Luciani, las evocó comentándolas para los estudiantes de nuestro tiempo[8].

Inescindiblemente unida al recogimiento, casi hasta identificarse con él, está *la soledad*. No se trata, por cierto, de mera soledad física, de puro alejamiento o retraimiento. Permanecer en la propia casa y darse a la charla interior, al vaivén de los deseos, al correr de los pensamientos que suscita en nosotros el flujo de los acontecimientos exteriores no es propiamente soledad. Existe una falsa soledad, como existe una falsa paz. Por el contrario, salir de la casa por un merecido descanso, o para

---

8 "Siete reglas que aún sirven", en *Ilustrísimos señores*, BAC, Madrid 1978, pp. 116-123. Bernardino Montejano nos ofrece un comentario de estas reglas en su libro *La Universidad del siglo XXI*, Buenos Aires 1994, pp. 17-28

cumplir los deberes de estado, no se riñe con esa soledad superior, que alimenta y tonifica al alma en lugar de empobrecerla. Lo que San Agustín llamaba "la pureza de la soledad" es conservable en todas partes. "Puedes estar en una ciudad –ha escrito Platón–, como un pastor en su cabana situada en lo más alto de la colina".

Requiérese, asimismo, para el logro de la virtud de la estudiosidad, como para la adquisición de las demás virtudes morales, una buena dosis de *carácter*. El intelecto no es más que un instrumento; su efectividad depende del uso que de él se haga. Para emplear bien la inteligencia se requieren cualidades muy distintas de la misma inteligencia. A la inteligencia la mueve la voluntad, una voluntad ardiente y decidida. Bien ha dicho Montejano: "Es preferible no ser tan inteligente y tener una férrea voluntad a ser muy inteligente y no tener voluntad. El primero, con perseverancia superará los obstáculos y encontrará el camino; en cambio, el segundo acabará como un bohemio del intelecto, tendrá tal vez momentos geniales sin continuidad, salidas ingeniosas de escaso provecho que se recordarán como pintorescas anécdotas" [9]. El estudiante tiene algo de atleta, debiendo someterse a un severo y disciplinado entrenamiento. La voluntad es por ello irreemplazable.

La virtud de la estudiosidad exige también ciertas *virtudes morales*. ¿Acaso es posible pensar bien con un alma enferma, con un espíritu herido por los vicios, tironeado por la veleidad de las pasiones? "El ejercicio de las virtudes morales –dice Santo Tomás– por las cuales son dominadas las pasiones, importa sobremanera para la adquisición de las ciencias" [10]. Así es en realidad. Porque, ¿de qué depende la adquisición de la ciencia

9 Op. cit., p.25.
10 *VII Physic.*, lib.6

sino ante todo de la atención que determina la materia, nos concentra en ella, y allí vuelca todo su esfuerzo, de modo que el juicio recoja luego los frutos de la investigación? Pues bien, las pasiones y los vicios debilitan la atención, la disipan, la desvían y, mediante rodeos cuyas sinuosidades escrutaron agudamente Aristóteles y otros pensadores, acaban por deformar el juicio.

Por la pereza quedan sepultadas las mejores cualidades; la sensualidad debilita el cuerpo, oscurece la imaginación, entorpece la inteligencia, disipa la memoria; el orgullo aparta de la sujeción a la realidad; la envidia niega obstinadamente la verdad evidente, sólo porque la propuso un émulo; la irritación desdeña toda crítica y se obstina en el error. Como se ve, la pureza del pensamiento parece exigir la puridad del alma. "Bienaventurados los corazones puros porque ellos verán a Dios", nos ha dicho el Señor (Mt 5, 8).

Entre las virtudes morales destaquemos para la nuestra la importancia de *la humildad*. Sólo gracias a ella nos sujetamos gozosamente a la verdad. Desconfiemos de esos teóricos del estudio cuyo esfuerzo concluye en el error. ¿Son ellos verdaderos intelectuales? ¿O sólo ejercitadores del cerebro? Necesitamos someternos a la verdad, a la realidad. Por el estudio hallamos algo, no lo inventamos, como lo querría la filosofía idealista. Intelectualmente, el orgullo es el padre de las aberraciones y de las creaciones ficticias.

Será preciso estar siempre abierto a la verdad, venga de donde viniere, sobre todo la que nos llega a través de los grandes. No es perder la dignidad saberse como enanos sentados en las espaldas de un gigante. Bien ha dicho Pascal: "Quien sube sobre los hombros de otro ve más lejos, aun cuando él sea más pequeño". El card. Luciani, por su parte, escribe que "ser confidentes de grandes ideas vale más que ser inventores mediocres". Lo mismo se diga cuando la verdad nos llega por boca

de una persona simple. "No mires de quién oyes las cosas –recomienda Santo Tomás al estudiante que lo consultaba–, mas lo que diga de bueno confíalo a tu memoria". San Pablo afirma que si al menor de los fieles, en la oración, le es revelada alguna cosa, los otros deben callarse y oír (cf. 1 Cor 14). Lo que así comenta Santo Tomás: "Nadie, por sabio que sea, debe rechazar de plano la doctrina de otro, por pequeño que sea" [11]. Lo importante no es la persona, sea Aristóteles, San Agustín, Bossuet, Pascal, o el portero del departamento, sino la verdad. Cuanto más preciosa es una idea, tanto menos interesa saber de dónde viene. Sólo la verdad tiene derechos y los tiene doquiera se manifieste.

Pero al mismo tiempo será preciso odiar el error, venga de donde viniere. A este respecto escribe Ernest Hello: "Quienquiera que ama la verdad aborrece el error y este aborrecimiento del error es la piedra de toque mediante la cual se reconoce el amor a la verdad. Si no amas la verdad, podrás decir que la amas e incluso hacerlo creer a los demás, pero puedes estar seguro de que, en ese caso, carecerás de horror hacia lo que es falso, y por esta señal se reconocerá que no amas la verdad".

La humildad nos llevará a no aferrarnos a nuestras propias ideas sobre todo cuando se apartan de la verdad. Nos hará entender que no es posible edificar sobre la nada, y que los retoques del artesano no han de afectar la solidez de los fundamentos. Somos herederos de una tradición de verdad, de una verdad que no hemos inventado sino que hemos recibido para profundizarla cada vez más. De ninguna manera deben ser conmovidas las firmes certezas sobre las cuales descansa todo el trabajo de la inteligencia.

---

11 *In Ev. Jo.*, c.IX, lect.3, fin.

Señalemos, finalmente, en este listado de condiciones de la estudiosidad, la relación de dicha virtud con *la plegaria*. No nos referimos tan sólo a la conveniencia de rezar antes de abocarnos al estudio, sino al espíritu mismo de oración que debe impregnar el estudio. Así se lo recomendaba Santo Tomás al estudiante que requería su consejo: "No dejes de entregarte a la oración". En realidad, todo estudio verdadero es una investigación abierta a la trascendencia. Lo particular de cada materia no es lo que más interesa; lo verdaderamente relevante son sus relaciones, sus vínculos, y sobre todo su dependencia de lo que es terminal, su dependencia del supremo Vínculo. La inteligencia sólo encuentra su plenitud cuando rinde homenaje a la verdad suprema a través de las verdades singulares y dispersas. La Verdad fontal es una; las verdades particulares son como los fragmentos de una red inmensa. Cada verdad parcial es como un símbolo, un sacramento de lo absoluto. Por sí sola no se basta; abandonada a su inconsistencia, perecería. Esta especie de encarnación de Dios en cada verdad particular es lo que permite al estudioso el éxtasis intelectual, ese salir de sí para ingresar en la Verdad suprema. No se trata, pues, sólo de rezar antes del estudio, sino de imbuir el estudio en Dios, de pasar con cierta facilidad del vestigio al Arquetipo, en comparación con el cual las montañas son efímeras.

III. Los Ingredientes de la Estudiosidad

Hemos considerado las condiciones de la estudiosidad, entendiendo por ello el ambiente que debe rodearla, sirviéndole de ámbito.

Consideremos ahora lo que podríamos llamar "los ingredientes de la estudiosidad". El primero de ellos es *la concentración*. Nada resulta más perjudicial para el estudio que la disper-

sión. Cuando se difunde demasiado la luz, ésta se debilita en proporciones geométricamente crecientes. En cambio, cuando se la concentra, por ejemplo mediante una lupa, el calor se acumula hasta el punto de quemar. El espíritu debe tener algo de lupa. Al ponerse a estudiar es menester abocarse a dicha tarea con total dedicación, como si fuese lo único por hacer. Ello no significa que no se puedan tener entre manos varias investigaciones a la vez. De lo que se trata es que cuando uno se resuelve por un tema, es preciso excluir cualquier otro, estableciendo una especie de sistema de mamparas. El vaivén nunca es recomendable. Un viajero que vacila y cambia frecuentemente de camino, jamás llega a buen puerto.

Otro ingrediente fundamental de la estudiosidad es *la lectura*, medio universal de aprender. Gracias a los libros, entramos en contacto con el pensamiento de hombres de otros tiempos y otros lugares, y si los autores son expectables, con las grandes figuras del pensamiento universal. Por cierto que no conviene leer demasiado, sin digestión intelectual. Porque también existe la pasión de leer, la intoxicación por exceso, que muchas veces no es sino una pereza camuflada. Asimismo hay que leer inteligentemente. La lectura superficial entorpece el espíritu, inhabilitándolo poco a poco para la reflexión. La restricción debe hacerse sobre todo en perjuicio de las lecturas menos sustanciales y serias, por ejemplo, novelas, o revistas sensacionalistas.

Todos sabemos cómo se ha ido perdiendo socialmente el hábito de la lectura. Sin dicho hábito es imposible adquirir la virtud de la estudiosidad. Se dice que ha pasado, o está por pasar, la época de los libros, que serán suplidos por las computadoras, Internet... Ray Bradbury, en la última Feria del Libro de Buenos Aires, a pesar de preferir, como yo, la obsoleta máquina de escribir, aceptó comunicarse con sus lectores por medio de una computadora. Uno de ellos le preguntó sobre el uso que

los profesores podían darle a Internet. "Los maestros –dijo– tendrían que estar enseñando sobre los libros, no sobre Internet. Internet sirve para investigar, pero no para aprender. Para eso se necesita una persona real, parada delante de uno, con un libro de verdad. Algo que se pueda tocar" [12].

Es indispensable saber "elegir" las lecturas. Ya que no nos es posible tener contacto personal con los autores, al menos nos queda el recurso de conocerlos a través de sus obras. Hay que aprender a admirar lo que merece serlo, si bien no es conveniente prodigar demasiado la admiración.

Se nos ofrecen diversas clases de lecturas. Unas para la formación, otras en vista de una tarea concreta, otras para distraerse. Todas ellas son legítimas, y hasta necesarias. De los autores de fondo conviene tener tres o cuatro predilectos, los que más "coincidan" con el modo de ser de cada cual. Para la propia formación resulta inobviable "la frecuentación de los genios". Es esta una de las gracias que Dios concede a los pensadores modestos: la solidaridad con Homero, Sófocles, Virgilio, Platón, San Agustín, Santo Tomás... Normalmente nos movemos en regiones bajas. Ellos nos acostumbran al aire de las cumbres. Será preciso dar también su parte a los libros de actualidad, aunque sin consentir en la superstición de la novedad. La preferencia deberá dirigirse a los libros permanentes, los que trascienden la moda.

Resultará muy conveniente saber conciliar los grandes autores, cuando ello es posible, en lugar de oponerlos entre sí. Santo Tomás nos ofrece un laudable ejemplo de dicha actitud. Siendo aristotélico, no vaciló en recurrir a Platón; sin ser agustiniano, hizo de Agustín su alimento. Con todo no es conveniente que-

12 Clarín, 2 de mayo de 1997, p.46.

darse en lo que dijeron los maestros. Una obra magistral es una cuna, no una tumba.

Será también preciso ejercitar *la memoria*. Hoy casi se la ha desterrado de la educación, incluso de la catequesis. Por cierto que el "memorismo" no es recomendable, pero sí lo es el uso de la memoria, que para algo nos la dio Dios. Leer mucho no serviría si la memoria no retuviese lo esencial, manteniéndolo como en un depósito, para que en el momento oportuno podamos servirnos de ello. Entre sus preceptos al estudiante dominico incluye Santo Tomás el siguiente: "Esfuérzate por ubicar todo lo que puedas en el cofre de tu mente, como quien desea llenar un vaso". Será preciso retener lo más importante, sin pretender convertirse en una biblioteca ambulante, o en un diccionario viviente. Sobre todo durante la niñez y la adolescencia es muy conveniente ejercitar la memoria, aprendiendo, por ejemplo, poesías de grandes autores, o textos del Evangelio, u oraciones de la liturgia. Lo que se une al espíritu por el vínculo de la memoria, actúa sigilosamente desde el interior, e influye luego de manera decisiva, aunque uno no se dé cuenta de ello. Hay, por cierto, distintos tipos de memoria, la de un repetidor casi mecánico, pero también la de alguien que ha asimilado con inteligencia y espíritu creador.

Es verdad que la memoria, como lo sabemos por experiencia, es poco fiel. Además, no conviene sobrecargarla. De ahí la conveniencia de recurrir al método de *las notas*, que son una especie de memoria exterior, una "memoria de papel". En esto hay que evitar el exceso, la acumulación de papeles, que al fin se vuelven inútiles. Una vez transcritas, y suponiendo que se las considera aptas para ser utilizadas más tarde, es preciso clasificarlas por temas, ya que de nada servirían si luego no se supiese encontrar lo que se busca. Hay distintas maneras de clasificación. Se puede tener diversas carpetas, con sendos títulos, que

agrupen notas del mismo tema. Está también el método del fichero, con fichas de tamaño uniforme, en una caja o mueble ad hoc. Pero no entremos en más detalles, porque esto es algo absolutamente personal.

Otro de los ingredientes de la estudiosidad es la tendencia a *la profundización*. La ciencia es un conocimiento por las causas, y las causas son hondas, se hunden como raíces. Siempre habrá que sacrificar la extensión en aras de la penetración, ya que ésta, conduciéndonos a la esencia de las cosas, nos proporciona la sustancia de lo que buscamos. Dijo alguien que había gente que tenía "un océano de conocimientos de un centímetro de profundidad". Cuesta profundizar. Es más fácil y menos sacrificado quedarse en la superficie de las cosas que nos interesan, picoteando aquí y allá, como el picaflor. Bien escribe Caturelli: "Quienes han pasado su vida entregados al estudio por amor a la Verdad, saben bien cuánto dolor y sufrimiento deben padecer y cuánto gozo simultáneo va acompañando esta «vehemente aplicación de la mente» a la verdad" [13].

La capacidad de profundizar en lo que se estudia ayudará a una auténtica *especialización*. Cada cual tiene sus propias condiciones, sus propios gustos, su faceta predilecta de la verdad universal. No sería sabio cultivar con igual intensidad aquello para lo cual se está predispuesto que aquello que se encuentra más o menos alejado de los propios intereses y posibilidades. Ir a lo arduo por lo arduo es ridículo. La estudiosidad exige, por cierto, la decisión de vencer las dificultades, pero la vida intelectual no puede consistir en un sacrificio ininterrumpido. Es muy importante que el trabajo sea hecho dentro del gozo, al que acaba de referirse Caturelli, lo que equivale a decir, dentro de una facilidad relativa.

13 "La estudiosidad y la vida espiritual" en *Sapientia* 106-106 (1987) 169

Sin embargo, la excesiva especialización puede ser perjudicial para la formación de la inteligencia. Constituye una verdadera desmesura desdeñar lo universal en aras de una investigación cada vez más circunscripta. Viene aquí al caso aquella sarcástica frase de Bernard Shaw: "El especialista es un hombre que conoce cada vez más cosas en un sector cada vez más restringido, tanto que al fin conoce todo de nada". Tememos a esos médicos especialistas de la uña derecha del pie izquierdo y añoramos a aquellos médicos de familia que sabían tanto más. Para escapar a este peligro, nada mejor que aprender a relacionar los diversos temas, así como a complementar los conocimientos, sobre todo si son demasiado técnicos, con una formación humanística, literaria, histórica y filosófica. Lo que se impone es un esfuerzo de ampliación, que confiera a cada estudio cierta apertura a lo universal. Un problema no puede confinarse en sí mismo. Lo que se llama especialidad bien puede ser un método, pero no más. Está bien que se separe una pieza de un mecanismo para estudiarla mejor; pero mientras se la tiene en las manos y se la observa, el pensamiento debe mantenerla en su lugar, viéndola funcionar dentro del conjunto. Que las especializaciones no desmenucen lo verdadero y lo bello en fracciones esparcidas.

Cada verdad es un reflejo. Bien ha escrito Sertillanges: "Todo lo verdadero se destaca en lo Infinito como sobre su fondo de perspectiva; se une a él; le pertenece. Es en vano que una verdad particular ocupe la escena, más allá están las inmensidades. Podríamos decir: una verdad particular no es más que un símbolo, un símbolo real, un sacramento de lo absoluto; ella figura, existe, mas no por sí misma; por sí sola no se basta; vive de prestado y, abandonada a su inconsistencia, moriría" [14]. Hay que pasar del vestigio a la totalidad; entonces el vestigio se ve acrecentado, magnificado, vuelto inmenso.

14 Op. cit., pp. 46-47.

La cultura parcial es siempre indigente y precaria. Por eso una ciencia bien profundizada, como afirma el mismo Sertillanges, necesariamente tendría que abrirse a los demás conocimientos, a la moral, a la política, a la poesía, y también a la religión. El todo se encuentra escondido en cada una de las partes; el enclaustramiento no es posible más que por abstracción. No se puede avanzar mucho en física sin la ayuda de las matemáticas, ni en moral sin psicología, ni en política sin atender a la historia. Todo se vincula, se sostiene, se entreayuda, a punto tal que el análisis inteligente de cualquier ciencia no puede eludir referencias a las demás. Si la ciencia se confina en su propio reducto, no solamente no se basta sino que también se torna peligrosa. Las matemáticas aisladas pueden llegar a falsear el juicio, en cuanto habitúan a un rigor inexistente en otros conocimientos y en la vida real.

También hay que decir que así como ninguna ciencia particular puede prescindir totalmente de las demás, tampoco el conjunto de las ciencias se basta sin aquella que es como la reina de todas ellas: la filosofía, ni el conjunto de los conocimientos humanos, incluida la filosofía, sin esa sabiduría superior que viene de lo alto: la teología. Santo Tomás ha señalado en sus escritos el lugar que ocupan esas dos reinas [15]. Las ciencias, sin filosofía, quedan truncas, desconectadas. Las ciencias y la filosofía, sin la teología, quedan decapitadas, porque cuando la tierra se resuelve a prescindir del cielo pierde su trayectoria y su fecundidad. Es lo que estamos viendo en nuestros días.

Lo que hace falta, especialmente hoy, para ejercitar como corresponde la virtud de la estudiosidad no es tanto mayores dosis de conocimiento, cuanto armonía doctrinal. "Las *Sumas* fueron antaño las Biblias del saber: ya no tenemos Sumas, y

---

15 *Cf. Summa Theol.* 1; *Coment. sobre De Trin. de Boecio*, q. 2, art. 2; *Contra Gentes*, l. I, cap. 1.

ninguno de nosotros sería capaz de escribir una. Todo está en estado caótico... Las Enciclopedias no están más cerca de ello que Babel de las catedrales" [16]. Con todo, si bien una Suma colectiva parece hoy prematura, al menos las personas que piensan y que estudian deberán tratar de ir elaborando algo parecido a una Suma personal, esto es, de introducir orden y armonía en sus conocimientos, descubriendo los principios de ese orden, es decir, la filosofía, y coronando dicha filosofía con la teología, al menos sumaria.

Un peligro para el que se dedica a los libros es el de la excesiva abstracción, por la que el estudio se convierte en una actividad puramente cerebral. Por eso ayuda a la estudiosidad cierta *dosis de acción*. La vida intelectual parece requerir el alimento de los hechos. Una ciencia puramente libresca es endeble, demasiado quintaesenciada, perdiendo contacto con la realidad. Santo Tomás dedica un artículo de la *Summa* a probar la necesidad de apoyarse en lo real para juzgar, ya que lo real es la mira última del juicio. Mi amigo, el P. Alberto Ezcurra, repetía con frecuencia que ser "tomista" no es tanto conocer a Santo Tomás cuanto conocer la realidad, con la ayuda, por cierto, de Santo Tomás. El pensamiento se apoya en los hechos como el pie en el suelo. Un pensador profundo no deja caer las experiencias en saco roto. A veces escuchando a un chofer de taxi o a un verdulero volvemos a encontramos con el sentido de la vida. Con frecuencia un hombre de campo acierta mucho más que los ideólogos.

Si se tiene condiciones para ello, habrá que animarse también a *escribir*. Al obligarse a poner por escrito lo que aprende y lo que piensa, el hombre estudioso precisa mejor su pensamiento, lo expresa de manera más sistemática y con mayor belleza.

16 Sertillanges, op. cit., pp. 127.129.

Lo mismo se puede decir del orador. La educación clásica abarcaba fundamentalmente tres aspectos: una doctrina que aprender, capacidad para defenderla de sus oponentes, y aptitud para exponerla.

Luego, si es posible, y merece la pena, publicar lo que se ha escrito. El contacto con el público, sus críticas y sus elogios, todo ello contribuirá a expresarse mejor. Hay que animarse a ello. "El comienzo es más de la mitad del todo", decía Aristóteles. Nuestros escritos son el instrumento del que nos servimos para decir a los demás lo que entendemos de la verdad, lo que hemos investigado. Es muy importante publicar. Recordemos aquello de *scripta manent*, lo escrito permanece; en cambio, *verba volant*, las palabras vuelan. Sea lo que fuere, si queremos llegar a cierta plenitud desde el punto de vista intelectual, será preciso saber pensar en voz alta, pensar explícitamente, esto es, formar nuestro verbo interior y luego proferirlo de la manera que sea.

La tarea intelectual, indudablemente ardua, deberá permanecer siempre abierta al *sentido del misterio*. La noción de misterio no puede dejar de estar en el telón de fondo de quien se aboca al estudio. Los que luego de prolijas investigaciones creen haberlo comprendido todo, por ese solo hecho prueban que poco o nada han comprendido. De la verdad plena en una materia cualquiera podemos decir lo que San Agustín decía del conocimiento de Dios: "Si comprendes, no es eso". Pascal lo afirmó de manera categórica: "No sabemos el todo de nada". Es propio de espíritus superficiales creer fácilmente que han agotado la materia que estudian; llevando en sus manos un balde con dos litros de agua creen que se han apoderado del océano. La moderación del apetito de aprender que es la estudiosidad consiste principalmente en ese acto de humildad que implica el convencimiento de que nuestra ciencia no es sino una remota y pálida participación de la infinita ciencia divina a la que se reconoce como tal en cada acto particularizado del estudio. De

este modo ninguna verdad finita podrá ser plenamente saciante sino un momento en la persecución de la Verdad plenaria en la que el apetito de conocer encontrará su saciedad terminal.

La apertura al misterio permitirá que el estudioso pase de la verdad conocida a la verdad *saboreada*. Según San Buenaventura la palabra sabiduría proviene de sabor, gusto. No es lo mismo conocer algo que saborear algo. La sabiduría es el paladeo de la verdad.

La sabiduría está en relación con el *éxtasis*, culminación del estudio. El alma, al ver cómo todo se concatena y se relaciona en una armonía superior, entra en una especie de trance intelectual. La palabra "éxtasis", que significa "salir de sí", no es sino el desenlace de la admiración, un tomar distancia de sí mismo, un saludable olvido de lo propio, a fin de que repercuta en la inteligencia y en el corazón la verdad descubierta. Dejándose penetrar por ella, sumergiéndose en ella, ya no se piensa en que se piensa, ni en que se existe, ni en que existe algo en el mundo fuera de la misma verdad. Para Santo Tomás, el éxtasis es hijo del amor. Porque es propio del amor, sobre todo del amor de benevolencia, salir de sí. Será preciso ir tendiendo a un amor cada vez más profundo de la verdad, a un amor ardoroso de la verdad, que suscite dicha salida de sí para entrar en lo universal, en lo que es, en el seno de las verdades permanentes. Habrá pocos instantes así en nuestra vida, pero si acontecen, serán momentos llenos de fecundidad, que compensarán con creces una larga cadena de perseverantes esfuerzos.

El desemboque de la virtud de la estudiosidad no puede ser otro que la alegría, *el gozo* de conocer, *gaudium de veritate*.

Cerremos estas consideraciones recordando un hecho de la vida de Santo Tomás. Sus biógrafos cuentan de él que con frecuencia se proponía una cuestión que le interesaba grandemente, y era si la ciencia trabajosamente lograda en esta vida se

mantendría en la otra. Este tema lo había conversado largamente con un colega suyo de París, el P. Romano, sin llegar a ninguna conclusión cierta. Dicho fraile, poco tiempo después de morir, se le apareció un día a Tomás. Al verlo, éste le dijo: "Ya que así place a Dios, en su nombre te pido que respondas algunas preguntas". La primera fue: "¿Qué será de mí? ¿Gustan a Dios mis obras?" A lo que el P. Romano respondió: "Tú estás en buen estado y placen a Dios tus obras". Luego quiso salir de aquella duda: "¿Y qué de esa cuestión sobre la que tantas veces hemos discutido? Las ciencias que han sido adquiridas en esta vida, ¿permanecerán en la gloria?". He aquí la respuesta: "Fray Tomás, yo veo a Dios, nada más me preguntes sobre esa cuestión".

Al Doctor Angélico no le quedaba sino seguir estudiando, seguir buscando. Sólo una cosa era indudable: Nunca su entendimiento podría saciarse del todo en esta tierra. Así es, en realidad, ya que aquello hacia lo cual apunta la virtud de la estudiosidad –la Verdad plenaria– está infinitamente más allá de las posibilidades del hombre. Pero, por una gracia especial de Dios, la respuesta a la pregunta que el Aquinate había dirigido a fray Romano, llegó más tarde, aunque de manera inesperada. En los últimos años de su vida, Santo Tomás entraba en éxtasis con frecuencia. Uno de los padres de su comunidad, fray Reginaldo, le instaba constantemente a seguir escribiendo las últimas cuestiones de la Suma, que había dejado inconclusa. La respuesta era siempre la misma: "No puedo, Reginaldo". El fraile no entendía. "Maestro, ¿por qué no quieres más escribir?". A lo que el Santo respondió: "Me han sido reveladas tales cosas, y las he visto, que ante ellas todo cuanto he escrito y enseñado me parece algo de ningún valor, un poco de paja".

"En efecto, comenta Caturelli, *un poco de paja*. Nada más. Sin embargo, la respuesta tiene varios sentidos. El apetito de verdad es, como la ciencia, temporal. En el mismo Santo To-

más, su resultado fue todo cuanto escribió y enseñó, que es, para nosotros, un monumento casi inconmensurable, su máxima gloria que lo elevó a la altísima dignidad de Doctor de la Iglesia. Pero, *después* de la visión de la gloria de Dios –porque estoy convencido de que en eso consistió su visión– a la luz de Dios, todo aquello que deslumbraba a nuestro hermano Reginaldo, era como nada: Un poco de paja' [17].

Contemplando a este Santo Tomás, en el ocaso de su vida, ganado por la idea extática de la insondabilidad del misterio, no esperemos presuntuosamente que esa alta desesperación nos acometa demasiado pronto. Ella es una recompensa soberana, el silencio precursor de la visión beatífica que estremecerá nuestro espíritu. Pero un poco de esa emoción es el mejor correctivo para el orgullo que deslumbra y para las presunciones que desvian.

IV. Los Vicios contra la Estudiosidad

Frente al apetito natural de conocer, que modera la virtud de la estudiosidad, caben dos vicios opuestos, uno por defecto, la negligencia, y otro por exceso, la curiosidad.

1. La negligencia

Analicemos ahora el primero de esos vicios, la pereza o negligencia en la adquisición de la verdad, la voluntaria omisión de aprender las cosas que hay que conocer según la condición de cada cual, o que le cuadraría conocer para hacer fructificar sus propios talentos. En oposición al impulso de la inteligencia que tiende a la verdad, el cuerpo se impone, triunfando la molicie y la indolencia. Este vicio, que según la opinión de

17 Art. cit., p.176.

Santo Tomás, contraría la virtud cardinal de la prudencia [18], tiene mayor o menor gravedad según sea mayor o menor la obligación que pesa sobre cada uno en relación con el conocimiento del que se ve privado voluntariamente.

La desidia lleva a la ignorancia. No se trata, por cierto, de aquello que los antiguos llamaban "la docta ignorancia", propia de quienes experimentan los límites de sus conocimientos, lo que es parte de la virtud de la estudiosidad. La docta ignorancia tiene asimismo no poco que ver con el sentido común, que se esconde en la sabiduría popular, en muchos usos y costumbres cuyos orígenes se desconoce.

La ignorancia culpable y desidiosa puede ir unida con la soberbia del que cree saberlo todo sin haberse tomado el trabajo de estudiar.

Augusto del Noce explica, en uno de sus libros, la contraposición entre aquella docta ignorancia y la vigente "indocta cultura", producto de la industria de la cultura, que consiste en la publicitación, por los medios de comunicación social, de ideas, criterios y valoraciones estéticas, pero con la característica de que se las transmite de manera totalmente superficial, separadas de los presupuestos sólidos que deberían fundamentarlas. De esta manera, el perezoso indocto llega a creerse un sabiondo.

La "docta incultura" permite que cualquiera se sienta habilitado para tratar de los temas más espinosos y sublimes sin ningún esfuerzo previo, librándose por entero a la espontaneidad, o remitiéndose a lo que han dicho los llamados "formadores de opinión". Dicho "sabelotodismo" se mueve en el sentido opuesto al de la "docta ignorancia", y por consiguiente se aparta sustancialmente del auténtico saber.

18 Cf. *Summa Theol.* II-II, 54, 2

Bien ha dicho del Noce que "el gran descubrimiento de la industria cultural es que la ignorancia se puede enseñar". Tal descubrimiento no es ajeno a la extinción generalizada de la estudiosidad, de la autoexigencia en orden a buscar y conocer personalmente la verdad. Por ese camino, los pueblos dejan de ser tales, volviéndose masa maleable y manipulable por la propaganda, a la vez que las ideas de verdad, bien y belleza pierden toda significación. En este sentido, y aunque parezca paradójico, hay que decir también que para enseñar la ignorancia pueden ser instrumentos adecuados los colegios y las universidades. La ignorancia se puede enseñar.

Pero aun para los que desean estudiar en serio, la pereza, la indolencia, es el peligro más universal, más común. Dicha negligencia, alérgica al esfuerzo, considera el estudio como un verdadero martirio. Tal vez tenga algo de ello, dada nuestra constitución, pero debemos estar preparados para arrostrar ese tipo de martirio, o de lo contrario, renunciar al estudio.

Algunos se contentan demasiado pronto con cualquier adquisición. O pretenden vivir de rentas. Habiendo trabajado durante un tiempo, se estancan y dicen basta. No comprenden que en un campo de exploración ilimitada, como lo es el de la penetración en la verdad, nunca uno puede decir: aquí me detengo. El verdadero estudioso considera toda adquisición como un nuevo punto de partida. Saber, buscar, saber de nuevo y volver a tomar impulso para seguir buscando, eso es la vida intelectual, la vida del consagrado a la verdad, nunca agotable del todo.

Por cierto que no hay que confundir pereza con inacción. Porque la pereza tiene sus ardides. Siempre se puede encontrar un motivo para interrumpir la lectura o el estudio. Se ignora una palabra: se va al diccionario, y se pasa de un vocablo al otro, apartándose del tema que suscitó la duda. Un llamado

telefónico, un amigo que pasa, la necesidad de poner orden en el cuarto, tantas artimañas "activas" que enmascaran la desidia y la falta de voluntad.

Será preciso enfrentar decididamente esta tendencia a dejar caer los brazos. "Lo que más vale es la voluntad –escribe Sertillanges–: una voluntad ardiente y profunda, una voluntad dispuesta a triunfar, a ser alguien; a llegar a algo; ser ya por el deseo, ese alguien calificado por su ideal. Todo lo demás tiene arreglo. Libros existen en todas partes y en definitiva no son necesarios sino unos pocos" [19]. Los atletas de la inteligencia, a semejanza de los del deporte, tienen que aceptar privaciones y exigentes entrenamientos, con una tenacidad muchas veces sobrehumana. La verdad sólo se entrega a los que se le dedican con empeño.

2. La curiosidad

Pero el defecto que Santo Tomás más fustiga es el inverso. Porque el apetito de saber, que es tan noble y legítimo, puede extraviarse por el otro extremo, el del exceso, lo que el Santo llama "la curiosidad", a la que dedica la cuestión que sigue inmediatamente a su análisis de la estudiosidad.

La curiosidad tiene que ver, pues, con el anhelo de conocer, pero que ha perdido la mesura, desorbitándose. La palabra *curiositas* viene de *cura*, cuidado, y también de *quaerere*, que significa buscar o afanarse por algo; asimismo se puede entender como solicitud, congoja, sin mayor preocupación por la verdad en sí. Para describirla recurre Santo Tomás a un texto de San Jerónimo: "¿No os parece que el dialéctico, a quien su arte tortura día y noche, y el físico, que levanta sus ojos deseoso de

19 Op. cit., pp. 25-26

penetrar los cielos, están llenos de pensamientos vanos y de oscuridad mental?" [20]. Como se va viendo, la curiosidad consiste en un dar rienda suelta al apetito de saber, de modo que se extravíe en el laberinto de objetos buenos o malos, sin importar la verdad de las cosas o el modo racional de conocerlas.

Por cierto que el conocimiento de la verdad es un bien, si no se considera más que la inteligencia y el objeto conocido. Pero accidentalmente puede volverse perverso por las circunstancias que lo rodean. Santo Tomás lo expresa con claridad: "Como se ha dicho, la estudiosidad no se refiere directamente al conocimiento mismo, sino al apetito y al anhelo de adquirir el conocimiento. De una manera hay que juzgar sobre el conocimiento mismo de la verdad, y de otra sobre el apetito y anhelo de la verdad que ha de ser conocida. El conocimiento de la verdad, en sí mismo, es bueno. Puede ser malo circunstancialmente, en razón de las consecuencias que de él derivan; por ejemplo, si uno se ensoberbece por conocer la verdad, según aquello de San Pablo «la ciencia hincha» (1 Cor 8, 1), o usa el conocimiento de la verdad para pecar" [21]

¿Qué es más opuesto a la estudiosidad, la negligencia o la curiosidad? Oigamos al Doctor Angélico: "En lo que atañe al conocimiento, existe en el hombre una doble inclinación. De parte del alma, el hombre se inclina a desear el conocimiento de las cosas, y así es necesario que refrene dicho apetito de modo que no se exceda. De parte del cuerpo, en cambio, el hombre se inclina a evitar el esfuerzo que se requiere para buscar la ciencia. En cuanto a lo primero, la estudiosidad es un freno, y, como tal, parte de la templanza. En cuanto a lo segundo, lo

20 *Comment. in Ep. ad Ephes.*, lib. II, cap.4, v.17: PL 26. 536; cit. en *Summa Theol.* II-II, 167, 1, *sed contra*

21 *Summa Theol.* II-II, 167, 1, c.

laudable de esta virtud consiste en la vehemencia con que nos estimula a la consecución de la ciencia de las cosas; esto es lo que le da su nombre. Lo primero, sin embargo, es más esencial en esta virtud que lo segundo. Porque el apetito de saber se refiere directamente al conocimiento, al que se ordena la estudiosidad, mientras que el esfuerzo requerido para ello es más bien un impedimento del conocimiento; por lo que esta virtud no lo considera sino accidentalmente *–per accidens–*, como un obstáculo que hay que remover" [22].

Reiterémoslo. La búsqueda de la verdad, en sí misma, no es pecaminosa, sino buena. Pero si concretamente se le añade alguna circunstancia capaz de desquiciarla, adquiere la culpabilidad de dicha circunstancia. No es malo buscar la verdad, pero sí lo es estudiar perversamente para pecar; no es malo buscar la verdad, pero sí dedicarse a verdades secundarias, olvidando las esenciales; no es malo buscar la verdad, pero sí inquirir la ciencia de la boca de maestros perversos; no es malo buscar la verdad, pero sí hacerlo prescindiendo de su referencia a Dios o aspirando a alturas desmedidas.

El vicio de la curiosidad puede darse en dos ámbitos: el del conocimiento intelectual, ante todo, pero también el del orden de lo sensible, cuando proviniendo del uso de los sentidos, se vuelve concupiscencia desordenada.

Tratemos brevemente de ambas formas de curiosidad.

a. *En el orden del conocimiento intelectual*

Si atendemos al campo intelectual, advertiremos allí diversas posibilidades de ejercitar la curiosidad. Santo Tomás enumera cinco maneras posibles.

22 II-II, 166, 2, ad 3.

– Ante todo cuando se estudia *en orden a un fin malo*. "El deseo de conocer la verdad es desordenado –afirma– si con el estudio se busca el conocimiento de la verdad por razón de algún mal que circunstancialmente –*per accidens*– se le añade, como les sucede, por ejemplo, a los que estudian para ensoberbecerse de la ciencia adquirida" [23]. Acota aquí el Doctor Angélico un texto de San Agustín: "Hay hombres que, abandonando las virtudes, y desconociendo lo que es Dios y cuán grande sea la majestad de su naturaleza siempre inmutable, creen hacer algo grande si se entregan con curiosidad y ardor insaciable al conocimiento de esa masa universal de materia que llamamos mundo. Ese estudio los hace tan soberbios, que llegan a creerse habitantes del cielo, a fuerza de hablar de él" [24].

En la conferencia que pronunciamos sobre la humildad, al iniciar el presente curso, dijimos cómo el pecado de nuestros primeros padres estuvo ligado a un conocimiento movido por la soberbia, a la pretensión de ser no sólo participantes del conocimiento que Dios tiene del bien y del mal, lo que hubiera sido legítimo, sino quienes determinan lo que es bueno y lo que es malo. Hubo allí una pasión no por la verdad sino por el manipuleo de la verdad, fruto de una crecida soberbia.

Lo que San Agustín llamó "*morbus cupiditatis*" [25], es decir, deseo enfermizo de curiosidad, bajo esta forma que estamos considerando, se encuentra muy extendido en el mundo moderno. Se ha introducido incluso dentro de la Iglesia, donde no faltan pseudoteólogos que estudian intensamente pero para rebatir al Magisterio, propagando doctrinas inventadas por ellos, al margen de la tradición recibida. Y lo peor es que a veces hacen ga-

23 II-II, 167, 1, c.
24 *De moribus Ecclesiae*, cap.21; cit. en ibid.
25 Cf. *Confesiones*, lib.X, 35, 55.

la de humildad, afirmando que sus adversarios, los que sostienen la doctrina de siempre, se creen, con soberbia, "los dueños de la verdad". En última instancia, "los dueños de la verdad", o mejor, de su presunta verdad, son ellos mismos, ya que sus ideas no son de la Iglesia sino de su autoría. Los teólogos fieles sólo quieren ser discípulos de la verdad. San León Magno denunciaba así a los fautores de novedades de su tiempo: "Son maestros del error porque no fueron discípulos de la verdad". Necesitan convertirse, agrega, como se convirtió Roma, "que era maestra del error y se volvió discípula de la verdad" [26].

Los novadores a que acabamos de referirnos no son tan "modernos" como ellos creen. Ya el Doctor Angélico denunciaba a ciertos pensadores que, estudiando la filosofía, lo que es bueno y laudable, abusaban de dicho conocimiento para impugnar la fe. Actitud de larga data puesto que, muchos siglos atrás, Dionisio se había referido a algunos filósofos que "utilizaban no santamente las cosas divinas contra lo divino, tratando de destruir, mediante la sabiduría de Dios, la veneración que debemos a lo divino" [27]. ¿Qué dirían hoy frente a tantos falsos teólogos y exégetas que emplean sus conocimientos, no para consolidar la doctrina de la fe sino para erosionarla?

Otra expresión de soberbia refinada es la de los que siempre afirman estar "en búsqueda", como si el "haber encontrado" la verdad fuese un signo de falsa y orgullosa seguridad. Hace un tiempo hemos leído en un documento de "comunidades de base" lo siguiente: "No seremos realmente pobres si no nos despojamos de la seguridad de estar en la verdad". Ya San Pablo había enrostrado a semejantes "buscadores" con fórmula magistral: "*sem-*

26 *Hom. sobre el año litúrgico*, hom. en la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo (82) 1, BAC, Madrid 1969, p.354

27 *Ad Policarpum*, ep. 7, 3: PG 3, 1080; cit. en II-II, 167, 1, ad 3.

per discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes" (2 Tim 3, 7), siempre están aprendiendo y nunca pueden acceder al conocimiento de la verdad. Nosotros ya hemos "encontrado" la verdad, lo cual no significa que no estemos permanentemente "en búsqueda", no ya de la verdad hallada sino de un esclarecimiento cada vez más profundo de la misma. A ningún precio han de ser conmovidas las certezas básicas sobre las cuales descansa el trabajo de la inteligencia. No es factible edificar sobre la nada. Los retoques del artesano no pueden afectar los fundamentos primeros.

– Hay una segunda manera de pecar por curiosidad intelectual: cuando por estudiar temas menos útiles, *descuidamos los estudios necesarios*. En relación con esto, trae Santo Tomás a colación un texto de San Jerónimo: "Hay sacerdotes que, descuidando la lectura de los Evangelios y de las Profecías, se dedican a leer comedias y a cantar estrofas amatorias de los versos bucólicos" [28]. Bien señala Caturelli que "es evidente que este descuido de lo necesario incluye lo que, hoy, hemos de llamar la frivolidad, típica de nuestra época sofística que se ocupa de todo sin comprometerse con nada pues huye, sistemáticamente, de lo único necesario" [29]. Podríase decir que la educación actualmente imperante en colegios y universidades tiene no poco de ello. Se estudia todo, menos lo necesario: el sentido mismo de la existencia.

– El tercer modo de curiosidad que señala Santo Tomás se da cuando alguien procura *aprender de maestros inadecuados*. El Santo se refiere concretamente a los adivinos de la Edad Media que, inspirados quizás por el demonio, preanunciaban el futuro. Los que a ellos recurrían daban muestras de curiosidad

28 *Ep. 21*, ad Damasum: PL 22, 386, cit. en II-II, 167, 1, c.
29 Art. cit., p.171

supersticiosa. Acota aquí una hipótesis de San Agustín y es que si los filósofos de su tiempo no llegaron a abrazar la fe, ello sucedió a lo mejor por este motivo, o sea, "por el vicio de curiosidad en consultar a los demonios" [30].

Quizás haya que incluir en este modo de curiosidad la búsqueda de ciencia al estilo del *Fausto* de Goethe, a quien el demonio convirtió en "conocedor" a cambio de su alma. Una tentación muy actual.

Sin llegar a tal grado, se sabe cuán grande es hoy la proclividad de tanta gente a los "futurólogos", los "astrólogos", etc. Pero también, como señala Caturelli, podemos incluir entre estos falsos maestros a los numerosos charlatanes que llegan a nosotros sobre todo a través de los medios masivos de comunicación. Son las cátedras actuales de los nuevos maestros y sofistas, los llamados "formadores de opinión", que están envenenando el espíritu de una gran cantidad de nuestros contemporáneos [31].

– La cuarta manera de caer en el vicio de la curiosidad es cuando *no se quiere ordenar el conocimiento de las criaturas al conocimiento de Dios*, o sea, cuando el impulso al conocimiento se frena y se confina en los objetos de abajo, con prescindencia del Ser supremo al que todo lo creado debería orientarse en la inteligencia, como de hecho se orienta en lo real. Con motivo de esto, recuerda Santo Tomás un texto de San Agustín: "En la consideración de las criaturas no debemos ejercitar una curiosidad vana y perecedera, sino que hemos de utilizarlas como gradas para elevarnos a las cosas inmortales y que siempre permanecen" [32]. Lo otro implicaría quedarse a mitad de camino, detenerse en la imagen reflejada sin atender al que la causa, romper

30 *De vera religione*, c.4: PL 34, 126; cit. en *Summa Theol.* II-II, 167, 1, c.
31 Cf. art. cit., p.171
32 *De vera religione*, c. 29: PL 43, 145; cit. en *Summa Theol.* II-II, 167, 1, c.

la escala de Jacob por la que Dios baja hasta nosotros para que luego, contemplando sus vestigios, subamos hacia Él. "El bien del hombre –escribe Santo Tomás– consiste en el conocimiento de la verdad; pero el bien supremo del hombre no consiste en el conocimiento de cualquier verdad, sino en el perfecto conocimiento de la verdad suprema, como enseña Aristóteles en el libro de la Ética. Por eso puede haber desorden en el conocimiento de ciertas cosas verdaderas, si dicho apetito no se ordena del modo debido al conocimiento de la suprema verdad, en que consiste la suprema felicidad" [33].

Tal es el pecado propio del inmanentismo moderno, según se muestra, por ejemplo, en la actual absolutización de la ciencia empírica, como si nada de lo que estuviese más allá de la experimentación fuese digno de ser considerado. El pensamiento se corta las alas, se autoconfina, el afán de conocer se vuelve apetito de sí mismo.

A este respecto escribe Caturelli: "Ya se ve que la virtud de la estudiosidad supone la contemplación en el tiempo y se mueve hacia la contemplación final absoluta. La acción es siempre intermedia entre la primera y confusa presencia del ser y la contemplación final; precisamente la curiosidad, que es inmanentista, desdeña la Verdad en cuanto hace volver al apetito de conocer sobre sí mismo. Hace de la razón una suerte de impulso de autosuficiencia en la cual, como nuevo Narciso, es la fuente donde se refleja y es el mismo Narciso. La curiosidad inmanentista se autofunda y, precisamente por ello, se queda sin Fundamento, girando sobre sí misma en la producción de su objeto; de ahí que la razón inmanentista se haya vuelto activa y no sea más contemplativa. La estudiosidad es, pues, radicalmente contemplativa y subordina la acción; la curiosidad es activa, y su-

33 II-II, 167, 1, ad 1

bordina o aniquila la contemplación precisamente porque desdeña la verdad"[34].

– Queda una última forma de curiosidad intelectual y es cuando se pretende *conocer lo que trasciende la propia capacidad*. Santo Tomás recuerda aquí un sabroso texto de la Escritura: "No busques lo que está sobre tus fuerzas, ni investigues lo que no está a tu alcance, ni seas tampoco curioso en conocer demasiadas cosas" (Eccli 3, 22-23)[35]. Se ha dicho que el Santo quiso referirse principalmente a ciertas corrientes gnósticas, que pretendían arribar con sus propios recursos al conocimiento de misterios inaccesibles. Pero vale para calificar a todo conocimiento signado por el espíritu de presunción. La consideración de esta forma del vicio llevó al Doctor Angélico a insistir una vez más en el valor de la humildad. Quizás por ello fue éste el último de los consejos que dio al hermano Juan sobre el modo de estudiar: "No investigues las cosas que te superan".

b. *En el orden del conocimiento sensible*

Hemos dicho anteriormente que el vicio de la curiosidad no se da sólo en el campo de la inteligencia sino también del conocimiento sensible. Por lo que enseña San Agustín que además de la concupiscencia de la carne, que radica en el deleite de los sentidos, "hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y de ciencia, que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que consiste no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne; tal curiosidad, como está en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer,

34 Art. cit., p 173

35 Cit. en *Summa Theol.* II-II, 167, 1, c

es llamado en el lenguaje divino «concupiscencia de los ojos» (1 Jn 2, 16)". Por esta expresión, prosigue el Santo, se designa lo que se experimenta en general por los sentidos, ya que "todos los demás sentidos usurpan por semejanza el oficio de ver, que es primario de los ojos, cuando tratan de conocer algo" [36].

El uso de los sentidos, que Dios nos ha dado para evitar los peligros que nos amenazan y procurarnos los bienes que nos son convenientes, puede también inclinarnos al mal. "El conocimiento sensible –leemos en Santo Tomás– se ordena a dos cosas. Se ordena ante todo, tanto en el hombre como en el animal, a la sustentación del cuerpo, pues mediante dicho conocimiento los hombres y los otros animales evitan los alimentos nocivos y se procuran lo que es necesario para la sustentación del cuerpo. Pero cuando se trata del hombre, se ordena, además, al conocimiento intelectual, especulativo o práctico. Por tanto, aplicarse *(apponere studium)* al conocimiento sensible puede ser vicioso por dos capítulos. Primero, si el conocimiento sensible no se ordena a algo útil, sino que más bien aparta al hombre de cualquier consideración provechosa... Segundo, si ese mismo conocimiento se ordena a algo nocivo, como es, por ejemplo, mirar a una mujer para desearla, u ocuparse en lo que hacen los demás para denigrarlos. En cambio, cuando nos preocupamos ordenadamente por conocer las cosas sensibles, sea para mantener la vida, sea para estudiar la verdad que ha de ser conocida, dicha estudiosidad es virtuosa aunque verse sobre objetos sensibles" [37].

Cabría aplicar la enseñanza tomista a lo que hoy se llama "la civilización de la imagen", que con tanta frecuencia nos separa de cosas útiles y hasta nos impulsa al pecado. La cuestión de los espectáculos no carecería así de relación con el vicio de la

36 *Confesiones*, lib.X, 35, 54.
37 *Summa Theol.* II-II, 167, 2, c.

curiosidad en el campo sensible. Espectáculos voluptuosos, que inclinan a la molicie, espectáculos violentos, que endurecen el corazón. A ese respecto escribe el mismo Santo Tomás: "La asistencia a espectáculos se vuelve viciosa en cuanto que por ellos el hombre se hace propenso a la lujuria o a la crueldad, sintiéndose inclinado a imitar lo que allí se representa". No en vano escribió San Juan Crisóstomo que "dichos espectáculos hacen a los hombres adúlteros y desvergonzados" [38].

Cerremos este comentario con un texto complexivo de Caturelli: "La oposición estudiosidad-curiosidad, vale, por tanto, para todos los grados del conocimiento humano, comenzando por el conocimiento sensible y terminando por el más alto conocimiento metafísico. El conocimiento sensible se ordena al conocimiento intelectual, ya especulativo, ya práctico; por eso, desde el punto de vista moral, no es indiferente el conocer de los sentidos que puede ser vicioso por dos motivos: Porque, *per se*, no se ordena a algo útil y, como tal debe entenderse ordenado al *bonum* y al fin último; colocaría aquí todos los «saberes» meramente frívolos des-interesados de la verdad y, por tanto, des-ordenados; pero, sobre todo, si tal conocer sensible, legítimo en sí mismo, se ordena a un fin nocivo, moralmente malo, como, por ejemplo, mirar a una mujer deseándola. En cambio, cuando el conocer sensible se ordena para mantener y perfeccionar la vida, o lograr mayor perfección del mismo conocimiento intelectual, es virtuoso y cae bajo la virtud de la estudiosidad. De modo que podríamos concluir que todos los saberes, desde el más inviscerado en la materia y en la utilidad inmediata, debe ser regulado por la estudiosidad para que no procure el mero placer de sí mismo y, menos aún, para que no se clausure en la inmanencia de sus propios límites" [39].

---

38 *In Mt.*, hom.6: PG 57, 72; cit. en *Summa Theol.* II-II, 167, 2, ad 2.
39 Art. cit., p.170.

V. La Misión del Intelectual Católico

Hemos analizado lo que es la virtud de la estudiosidad, así como sus vicios opuestos. Terminando ya esta conferencia, digamos algo sobre la misión del intelectual católico. Porque si bien es cierto que la virtud de la estudiosidad es para todo el mundo, parece serlo de manera muy peculiar para los que hacen del estudio una ocupación importante en su vida, ya sea que dediquen todo su tiempo al mismo, ya que, teniendo una profesión cualquiera, se reserven tiempos especiales para la formación intelectual, más allá de lecturas generales o de pequeños trabajos aislados.

Dirigiéndose a ellos escribe Sertillanges: "¿ Queréis, en cuanto está en vuestras posibilidades, perpetuar la sabiduría entre vuestros semejantes, recoger la herencia que nos dejan los siglos, dar actualidad a las reglas del espíritu, descubrir hechos y causas, orientar los ojos inconstantes hacia las causas primeras y los corazones variables hacia los fines supremos, reanimar si es preciso la llama que se apaga, organizar la propagación de la verdad y del bien? Nada más, ni tampoco nada menos, es lo que os corresponde. Y ello vale sin duda un sacrificio suplementario y el mantenimiento de una pasión celosa"[40].

Parece propio de la inteligencia iluminar allí donde impera la oscuridad. ¿Qué obligación se le crea al intelectual católico en este siglo jadeante, testigo de conmociones como quizás no se hayan visto jamás en la historia? Dentro de un tren-bala, que marcha sin brújula a toda velocidad, el intelectual católico se ve urgido a hacer diagnósticos y proyectar soluciones. Si esta función ha sido siempre necesaria en la sociedad, hoy lo es más que nunca, ya que las tinieblas se han espesado. En el fondo

40 Op. cit., p.27.

no se trata de otra cosa que de participar en la tarea iluminante de Aquel que dijo: "Yo soy la luz del mundo" (Jn 8, 12). La luz sobrenatural, pero también, en cierto modo, la natural. Donde hay luz, allí en última instancia está Cristo.

La tarea de "iluminar" incluye dos vertientes: la proclamación de la verdad y la refutación del error. Resulta obvio que lo principal es la enseñanza de la verdad. Pero ello no puede ser único, ya que errores los habrá siempre, y hoy los hay más que nunca. Por eso se lee en la Escritura: "Dedícate al cultivo de la sabiduría *(stude sapientiae)*, hijo mío, y alegra mi corazón, para que puedas replicar a quien me agravia" (Prov 27, 11).

¿Cuáles son los ámbitos que el intelectual católico deberá esclarecer con su presencia y, sobre todo, con su sabiduría?

Ante todo, el de la *filosofía*. En este campo, el proceso de decadencia se ha hecho más evidente que en ningún otro. El intelectual católico deberá conocer lo mejor posible las distintas corrientes filosóficas que, partiendo de Descartes, han culminado en la ideología del Nuevo Orden Mundial que hoy se anhela implantar. Pero deberá conocer mucho mejor aún la filosofía perenne, que encuentra una concreción insuperable en el pensamiento de Santo Tomás. Tal será su punto de referencia, el único que le permitirá pronunciar un "juicio" valedero sobre toda filosofía que se aparte del recto camino hacia el ser. Nada más lejos del eclecticismo que esta posición. Sabemos bien que en la Universidad el joven se forma, en el mejor de los casos, en el conocimiento de las diversas filosofías, no asignándoles más valor que el de su aparición cronológica; mientras más reciente, más valedera. El filósofo cristiano no puede convertirse en un mero espectador del devenir filosófico, ni en coqueteador con las filosofías en boga; debe ser un enamorado del ser, del ser natural y del Ser sobrenatural. Su oficio no consistirá sólo en "conocer" diversas filosofías sino en saber "juzgarlas" desde el

punto de vista inconmovible de la verdad, no sólo conocida sino saboreada. Su oficio no consistirá tampoco en una repetición mecánica de la ortodoxia escolástica sino que, valiéndose de la vigencia perenne de sus principios, sabrá iluminar la realidad del hombre de hoy y responder a sus acuciantes problemas. Es evidentemente más importante dar respuesta a las objeciones de Marcuse o de Gramsci que a las de Durando o de Abelardo.

Otra rama de la cultura la constituye el mundo del *derecho*. Las épocas de plenitud cultural supieron distinguir el derecho divino, el derecho natural y el derecho positivo. Tras negar el derecho divino, los hombres pretendieron establecer justicia en base al derecho natural y positivo. En un paso ulterior sólo quedó el derecho positivo, ya que se afirmó lisa y llanamente la inexistencia de todo derecho anclado en la naturaleza humana. Hoy asistimos al cuestionamiento del mismo derecho positivo. Sólo queda el derecho del más fuerte. El papel del jurista católico es, pues, ingente en medio de la sociedad, debiendo remontar de manera inversa los jalones de la destrucción. Habrá que recrear todo el derecho positivo, anclándolo en el derecho natural, y éste entendiéndolo como participación en el hombre del derecho divino. Sólo así la sociedad volverá a encontrar la jurisprudencia que merece.

El intelectual católico deberá asimismo iluminar el campo de las *ciencias*, campo especialmente privilegiado por los enemigos de Cristo y de la Iglesia. No en vano los penúltimos exponentes del proceso destructivo proclamaron el "materialismo científico". Será preciso volver a ubicar este campo del conocimiento en su verdadero lugar, en dependencia de Aquel que es el comienzo y el fin de toda ley física, de toda propiedad química. Einstein, nada menos, llegó a sostener que "la ciencia sin la religión está renga, y la religión sin la ciencia es ciega... Yo no estoy interesado en este o en otro fenómeno, ni en el espec-

tro de un elemento químico. Quiero conocer el pensamiento de Dios; lo demás es un detalle". Si el universo canta la gloria de su creador, si este mundo, con sus leyes admirables es, al decir de San Agustín, "el gran poema del inefable Modulador", tocará al científico católico hacer cantar a la ciencia un cántico siempre nuevo. Los descubrimientos científicos ya no constituirán pretendidos argumentos contra la fe, sino un trampolín hacia Dios, en continuidad con la visión que nos ofrece la Sagrada Escritura, despertando en nosotros la admiración por el orden, la hermosura y la sabiduría que resplandecen en la creación.

Otro campo que el intelectual católico tendrá que iluminar es el de la *política*. Este ámbito de la actividad humana –y cuan humana– está evidentemente vulnerado. La expresión misma ha acabado por convertirse en sinónimo de acomodo, de latrocinio, de corrupción. Pero en sí la política tiene todo la nobleza que corresponde a una de las más elevadas actividades del hombre, e incluso puede dar ocasión de practicar lo que Pío XI llamaba "la caridad política". Nos atreveríamos a decir que, bien entendida, es una de las formas más altas de caridad que el cristiano puede ejercitar en el orden temporal. Caridad política porque el gobernante católico, al procurar a sus subditos el bienestar temporal, pone en cierta manera las bases naturales de su destino trascendente. Es evidente que el hombre puede salvarse aun cuando viva en un régimen de terror, aun cuando viva bajo el señorío del Anticristo. Pero en ese caso su salvación se volverá extremadamente difícil, altamente heroica. En cambio, cuando un gobierno se aboca a la consecución del bien común, no sólo cuida directamente de la felicidad terrena de sus subditos, sino que de algún modo facilita, aun cuando indirectamente, su salvación eterna. Iluminar, pues, este campo tan entenebrecido, explicar lo que se ha llamado "la concepción católica de la política", es otro de los objetos de especulación del intelectual católico.

Un ámbito privilegiado para la actuación del católico decidido a iluminar es, sin duda, el de la *educación*. El hecho de que los enemigos de Cristo, de la Iglesia y de la Patria dediquen tantos esfuerzos a este menester nos muestra, por la astucia que tan bien caracteriza a los perversos, la importancia del mismo. Urge una investigación teórica y concreta de lo que es la educación, sus fines, sus medios, lo que debe ser un colegio, una universidad. Gracias a Dios, en los últimos decenios se han escrito notables libros sobre el tema, obras que honran el nivel alcanzado por la cultura católica argentina. Sin embargo, se trata de un trabajo nunca terminado. El Santo Padre, y en América Hispana el documento de Puebla, exhortan una y otra vez a lo que denominan "la evangelización de la cultura". Más importante quizás que la misma toma del poder –meta que los que se dedican a la política deben tener como sustancial– es la toma de la cultura. Entendemos esta palabra en un sentido amplio, incluyendo los medios de comunicación que, quieras que no, van haciendo el modo de pensar de los argentinos. Creemos que en este ramo se necesita, probablemente más que en ningún otro, espíritu de inventiva e imaginación creadora. Hay que fundar buenos colegios, excelentes universidades, publicar instructivas revistas de cultura, formar grupos de sólida formación. No podemos contentarnos con llorar y lamentar cuando no supimos construir.

Interesa, asimismo, el campo del *arte*. Bajo este nombre incluimos todo lo que comúnmente se entiende por "bellas artes", la música, la literatura, la pintura, la arquitectura, la escultura, es decir, todas aquellas manifestaciones humanas que dicen relación con lo que a veces se denomina la "estética". He aquí otro campo ambicionado por el enemigo. Las artes, que de por sí no deberían ser sino el esplendor de la verdad, se han visto trágicamente heridas y bastardeadas. Asistimos al espectáculo de una pintura que encierra al hombre en su subjetividad, lo oniriza, lo destruye. Cunde una literatura que no sólo atenta

contra la belleza del idioma sino también contra la ética y, *a fortiori*, la metafísica. Llegan asimismo cotidianamente a nuestros oídos los sonidos de una música desfalleciente. No hay que olvidar que la música hace al hombre. Los diversos tipos de música hacen los distintos tipos de hombre: el hombre sensual, el hombre materialista, el hombre superficial, el hombre erótico, el hombre virtuoso. Hoy, más que nunca, cuando la música parece rendir culto a la fealdad, al ruido ensordecedor que vuelve prácticamente imposible todo conato de vida interior, se impone la aparición de músicos católicos, capaces de transmitir no sólo el sentido de las armonías sensibles, sino también el sentido de las verdades profundas, especialmente las que dicen relación con el misterio, tanto en el ámbito de la música profana como, sobre todo, en el herido mundo de la música sacra. Necesitamos la aparición de músicos, de pintores, de escultores marcados por la impronta católica, que está hecha de fidelidad al ser y a la gracia. A través de ellos, el arte logrará irradiar, por la intermediación de lo sensible, el esplendor de la verdad.

Finalmente, y sin pretender agotar todos los ramos donde debe desplegar sus talentos el intelectual católico, no podemos dejar de referirnos a la investigación de la *historia*. En ello nos detendremos algo más que en los otros campos, porque lo consideramos de especial relevancia. Solamente la memoria fiel del pasado hace posible el análisis atendible del presente y la prospectiva del futuro. De ahí que si en algo debe ejercitarse la tarea iluminante del intelectual católico lo es en este ámbito. Cuántas veces nos hemos encontrado con personas que al considerar los problemas de nuestro tiempo lo hacen como si se tratase de problemas de fresca data, de problemas que acaban de aparecer, y cuyas soluciones les parece estar consiguientemente al alcance de las manos. Y así yerran en los remedios. Si queremos que nuestra época se nos vuelva inteligible, resulta absolutamente necesario que la ubiquemos sobre el telón de fondo de

la historia universal, en ese amplio abanico que corre desde el Génesis al Apocalipsis. Los problemas de nuestro tiempo no acaban de nacer, tienen a sus espaldas un largo periodo de gestación, a veces de siglos. En este sentido, cuán provechoso será al intelectual católico la lectura de los análisis históricos de Berdiaiev, Gonzaga de Reynold, Belloc, Solzhenitsyn, y entre nosotros, Meinvielle y Caturelli. Allí vamos a encontrar la explicación de ese gran proceso de apostasía, iniciado a fines de la Edad Media, proceso que comenzó con la negación de la Iglesia por el protestantismo, siguió con la negación de Cristo en el deísmo racionalista, y culminó con el rechazo de Dios mismo en el marxismo ateo, confluyendo todo ello en el gran proyecto moderno del Nuevo Orden Mundial. Los problemas de hoy no han nacido, pues, aquí y ahora, sino que son los coletazos de un largo proceso histórico.

De ahí la necesidad de que el intelectual católico tenga bien estructurada en su mente lo que se ha dado en llamar "la filosofía de la historia", aunque más bien habría que denominarla "teología de la historia". Para esta visión global, nada mejor que la meditación de la inmortal obra de San Agustín, *De Ciuitate Dei*, donde el Santo Doctor considera el devenir histórico a la luz del conflicto teológico entre dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Mundo, la radicada en el amor de Dios hasta el menosprecio de sí y la fundada en el amor de sí hasta el menosprecio de Dios. En esa obra, el Doctor de Hipona nos ofrece las claves teológicas de la historia. Trátase, como es obvio, de una obra inconclusa, por las limitaciones insuperables del gran maestro, ya que, naturalmente, sólo estaba en condiciones de analizar el curso de la historia hasta el siglo en que vivió. Toca a nosotros proseguir su tarea, siempre de acuerdo a las claves magistrales que él nos ha dejado, pero aplicándolas a los nuevos acontecimientos que se vayan sucediendo.

Hemos recorrido así diversos ámbitos donde debe refractarse el trabajo esclarecedor del que quiera ser dirigente católico en el campo de la inteligencia.

La amplitud de la tarea podrá suscitar cierto temor. Advertimos que el mundo de la cultura va por otro lado, que la verdad no es aceptada por la multitud. Y el complejo mayoritario –de la mitad más uno–, saliendo del cauce en donde ha cristalizado, que es el de la política electoralista, amenaza con invadir también el campo de la verdad. Hoy se va propagando peligrosamente una suerte de escepticismo doctrinal. Se habla de "mi verdad", de "tu verdad", cada cual tiene "su verdad". El querer afirmar no "mi" verdad, ni "tu" verdad, sino "la" verdad, es condenarse al ostracismo. Pero el intelectual católico no debe temer la soledad: la verdad nunca está sola. La verdad está con el ser, y por tanto con la verdadera universalidad. Cristo no dejó de tener razón, aun cuando la mitad más uno prefiriese a Barrabás. Nada es más pernicioso para un intelectual católico que el deseo de quedar bien con el mundo, diluyendo inconsideradamente la verdad, retaceando la verdad, aunque lo haga con la intención de que ésta –o lo que queda de ella– sea aceptada. "No os hagáis semejantes al mundo –ha dicho Juan Pablo II–, no tratéis de haceros semejantes al mundo. Lo que debéis hacer es tratar de hacer al mundo semejante a la Palabra Eterna"[41]. A la larga, nada atrae tanto como la integridad de la verdad, la verdad sin ambages.

El intelectual católico deberá estar dispuesto a arrostrar la animadversión. San Agustín, ese acuñador de frases inmortales, escribió: "La verdad engendra odio". Qué bien lo ha expresado el P. Sertillanges: "Cuando no se halaga al mundo, él se venga; cuando se lo adula, se venga igualmente corrompiendo"[42]. Es

41 Discurso al IV° Capítulo General de la Pía Sociedad de San Pablo, 31 de marzo de 1980.

42 Op. cit., p.11.

cierto que Cristo, por su gesta redentora, ha sido amado como nadie lo ha sido en la historia. Pero, al mismo tiempo, por concentrar en sí, encarnándola, la plenitud de la verdad –"Yo soy la Verdad" (Jn 14, 6)– concentró también sobre sí la plenitud del odio, del odio del mundo, del espíritu del mundo, que no sólo lo llevó a la cruz sino que lo sigue persiguiendo hasta el fin de los siglos. Y no sólo a Él sino a todos los que quieren seguir proclamando la verdad, lo persigue a Él en ellos. Persigue el mundo a los que defienden la verdad porque los ve distintos, y su misma presencia ya constituye una especie de reproche implícito al mundo. Citemos también aquí unas esclarecedoras consignas del Papa: "Aprended a pensar, a hablar y a actuar según los principios de la claridad evangélica: Sí, sí; no, no. Aprended a llamar blanco a lo blanco, y negro a lo negro; mal al mal, y bien al bien. Aprended a llamar pecado al pecado, y no lo llaméis liberación o progreso, aun cuando toda la moda y la propaganda fuesen contrarias a ello" [43].

Quizás la gran misión del intelectual católico de nuestro tiempo consista en mantener íntegro, en medio de un ambiente caótico y subversivo, el patrimonio recibido, y transmitirlo a los jóvenes. Eso es propiamente la tradición, la acción de entregar algo, en este caso, la antorcha de la cultura, a la próxima generación. No de otra manera obraron los católicos más clarividentes cuando en los siglos oscuros acaeció la invasión de los bárbaros. Hoy nuevas oleadas de barbarie se lanzan sobre los restos de la civilización cristiana. Como otrora en los monasterios, mantengamos viva la llama de la cultura, aun cuando sea en pequeños grupos de formación, para que puedan conocerla nuestros hijos y luego transmitirla. Quizás convenga organizar cenáculos de estudio, unidos por los mismos ideales, grupos de "amigos

43 Discurso a universitarios de Roma, 26 de marzo de 1981.

de la verdad", en una especie de enseñanza recíproca, siendo todos alternativamente alumnos y maestros. A veces se aprende más por conversación o por ósmosis que por cursos formales. "La amistad es una mayéutica –escribe Sertillanges–; ella nos revela a nosotros mismos y extrae de nosotros nuestros más íntimos y ricos recursos; ella despliega las alas de nuestros sueños y de nuestras vivas intuiciones; ella fiscaliza nuestros juicios, experimenta nuestras ideas últimas, alimenta nuestros anhelos e inflama nuestros entusiasmos"[44].

De lo que se trata es, en una palabra, de hacer lo posible por rehacer la Cristiandad, no volviendo, como es obvio, a los aspectos anecdóticos de la época que mejor supo encarnarla, la Edad Media, pero sí a los principios que la gestaron. Se trata de que Cristo reine en la universalidad del orden temporal. Todos los filones de la cultura deberán expresar a Cristo, la Realeza de Cristo. Que la filosofía refleje a Cristo en cuanto sabiduría encarnada; que las ciencias reflejen a Cristo, piedra angular del cosmos; que la historia refleje a Cristo, Señor de los espacios y de los tiempos; que la política refleje a Cristo, Rey de reyes y Señor de las naciones; que la educación refleje a Cristo, supremo Pedagogo; que las artes reflejen a Cristo, la belleza encarnada. Filosofía, ciencia, historia, política, educación, arte, tantas maneras de reflejar a Cristo: a Cristo verdad, a Cristo vértice del universo, a Cristo Señor de la historia, a Cristo soberano, a Cristo maestro, a Cristo el más hermoso de los hijos de los hombres.

"¡Abrid las puertas al Redentor!", clamaba el Pontífice actualmente reinante. Contribuyamos a que no quede una sola puerta cerrada, en este mundo de la cultura en que nos toca actuar.

---

44 Op. cit., p.72

CAPÍTULO CUARTO

LA VIRGINIDAD

PARECE del todo a contracorriente tratar de esta virtud tan desacreditada en el mundo moderno, la virginidad. Pero quizás, y justamente por ello, sea hoy más necesario que nunca referirnos a ella.

I. La Virtud de la Castidad

Como la virginidad, sobre todo la consagrada, es una virtud propia de almas escogidas en el conjunto de la Iglesia, tratemos primero de una virtud más universal, cual es la castidad, a cuya luz resplandecerá mejor el sentido de la virginidad consagrada.

1. Castidad y sexualidad

La moral no puede desentenderse del cuerpo. Cierto que el alma es en cada persona la que entiende las normas morales, la que las observa o las conculca, y si es menester las restaura. Es en ella donde residen las virtudes o los vicios. Pero la ley moral, como toda ley, expresa un conjunto ordenado de relaciones. Pues bien, entre todas las relaciones del alma no hay ninguna tan inmediata, necesaria y constante como la que tiene con su propio cuerpo, del que es principio de vida, subsistencia y unidad, al punto de que se la denomina su "forma sustancial". Casi todo el contexto de las numerosas relaciones, necesarias unas, libres otras, del alma con el mundo físico, pueden reducirse a ésta que la liga con su propio cuerpo, un cuerpo no como salió roza-

gante de las manos del Dios creador, sino un cuerpo herido por el pecado, que a veces llega a tiranizar a su propia alma.

Ante tal situación, el cristianismo no podía menos de proponernos su doctrina sobre el cuerpo. Podríase decir que todo lo que la ley moral prescribe al alma sobre su inevitable trato con el cuerpo, se compendia en una palabra: la castidad, y acerca de ella enseña que es justamente un deber y una virtud [1].

La castidad está inescindiblemente vinculada con el sexo, o mejor, con el carácter sexuado del género humano. Cada persona tiene un sexo determinado, masculino o femenino, y esta distinción se encuentra inscrita en la naturaleza querida por Dios. No en vano leemos en la Escritura: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creó, hombre y mujer los creó" (Gen 1, 27). En ese texto, la palabra "hombre" es primero tomada en un sentido colectivo, comprendiendo los dos sexos, y luego por oposición a la palabra "mujer". El texto hebreo lo dice de manera más enérgica: "Macho y hembra los creó". Como se ve, tanto el hombre como la mujer aparecen simultáneamente en el origen, ambos a imagen de Dios, gozando ambos de la misma naturaleza humana. El relato se cierra con la aprobación de Dios, en este caso más calurosa que la que había expresado al hacer las demás creaturas: "Dios vio todo lo que había hecho; era *muy* bueno" (Gen 1, 31). La sexualidad, pues, fue considerada por Dios como muy buena, y lo sigue siendo, a pesar del desorden que el pecado introduciría en este campo, porque es constituyente de la esencia del ser humano.

La distinción fundamental de los dos sexos se ordena al mutuo amor y, a través de él, a la prolongación de la vida, es decir, la multiplicación de los seres de la especie. Los cuerpos del hombre y de la mujer, bien diferenciados, están hechos de tal mane-

1 Cf. Ch. Gay, *De la vida y de las virtudes cristianas*, Madrid 1903, pp. 7-9.

ra que puedan, por su unión carnal, engendrar la vida. El atractivo tan poderoso que ejercen entre sí, es un fenómeno universal de una amplitud inigualada, más intenso aún que el de la necesidad de alimentarse. Parece que fue San Agustín el primero que afirmó sin ambigüedad, contra los que despreciaban, en cualquiera de sus formas, las cosas de la carne, que la unión del hombre y la mujer con miras a engendrar otros seres humanos, estaba, desde el comienzo, en el designio del Creador, y que no había que ver en ello una consecuencia del pecado de nuestros progenitores. Porque algunos Padres anteriores habían sostenido que en el estado de inocencia, el plan original de Dios había sido proveer a la multiplicación del género humano de otro modo que por las relaciones de sexo, o que la distinción de los sexos sólo fue querida por Dios en previsión de la ulterior caída y del pecado.

Santo Tomás ha retomado en este punto la doctrina de San Agustín. Dios, al crear, enseña, no hace nada sin razón. Si el hombre y la mujer, desde el primer instante de su existencia, recibieron cuerpos diferentes, hechos para completarse y unirse corporalmente, si el hombre y la mujer experimentan un mutuo atractivo que los lleva a esa unión carnal, acompañada de un placer tan intenso, hay necesariamente una razón, que corresponde al mandato que Dios les dio: "Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra" (Gen 1, 28). Comentando lo que también se lee en el Génesis (cf. 2, 18-20) de que la mujer fue hecha para ayudar al hombre, escribe: "Esta ayuda no es destinada sino a la generación, que se hace por la unión carnal, porque para toda otra obra el hombre puede encontrar una ayuda más apta en otro hombre que en la mujer. Por tanto, en el estado de inocencia la generación se habría hecho por la unión carnal" [2].

2 *Summa Theol.* 98, 2, sed contra

De todos los placeres sensibles, el placer sexual resulta el más atractivo, el más vehemente, porque corresponde a la necesidad más fundamental del género humano, la expresión del mutuo amor y la propagación de la vida o perpetuación de la especie. Es Dios mismo quien ha unido el placer a la unión carnal, para que se realice y dé frutos. Trátase de un placer bueno, porque legitimado por la busca de un bien honesto, dice Santo Tomás. Constituiría una concesión a la mentalidad jansenista, ver en toda actividad placentera, cualquiera sea, algo malo, por el mero hecho de incluir placer. Con frecuencia Dios ha unido el placer con el deber. Nadie estudiaría, si el conocimiento no fuese placentero; nadie comería, si ello no fuese agradable al paladar. Lo mismo sucede en el acto copulativo de los sexos. El placer se hace allí presente para facilitar el ejercicio legítimo de una actividad honesta. Y así el placer no es enemigo sino más bien auxiliar de la razón [3].

Antes del primer pecado, la comunión sexual estaba perfectamente controlada por la razón. Pero no bien cometido, se despertó el conflicto. El desorden tan grande que hoy se manifiesta en la búsqueda y satisfacción del placer sexual, solicitando al hombre de manera casi permanente y fuera de toda norma, es una prueba irrefutable y llevada hasta el paroxismo del desorden general que afecta a la naturaleza humana herida por el pecado, consecuencia de la pérdida del estado armonioso en que se encontraba la naturaleza íntegra salida de las manos del Creador. "La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu –dice San Pablo–, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne" (Gal 5, 17). La sexualidad, que es en sí buena, querida por Dios, ha quedado profundamente perturbada por el pecado, estableciéndose dentro del hombre una especie de guerra

3 Cf. S. Tomás, ibid., II-II, 141, 3.

intestina: la razón, por una parte, señalando los límites, y la pasión, por otra, ofuscando la mente para que salte la barrera del orden natural, violando las leyes del Creador. Este "apetito deleitable nos es connatural –enseña Santo Tomás– y se acrecienta en la medida en que se le cede, por lo que se ve la necesidad de ser contenido (*indiget castigari*)" [4]. Tal es la misión de la *virtud de la castidad*, hija de la templanza, para asegurar el dominio del alma sobre los placeres carnales.

2. La castidad: ¿mera represión?

La "castidad", como parece indicarlo el origen semántico de la palabra, incluye un elemento represivo, que se presenta al modo de "contención", o incluso de "castigo", según nos lo acaba de decir Santo Tomás, frente a la pasión que se insubordina. Sin embargo debemos señalar que la moral, bien entendida, es predominantemente positiva. No debe ser vista cual una permanente negación de las inclinaciones humanas, sino, por el contrario, como una liberación del hombre, de modo que éste pueda dirigirse sin trabas hacia sus altos destinos, hacia la felicidad. Santo Tomás nunca pensó que la represión de las pasiones, necesaria por cierto, implicase la negación de valores auténticos, sino que su fin era sanar al hombre de las heridas dejadas por el desorden del pecado, y orientarlo hacia su verdadero fin. Cuando afirma, una y otra vez, que el hombre debe en todo "conformarse a la regla de la razón", su intento es devolver al hombre a sí mismo, a su verdadera vocación.

Sin embargo, sería absurdo minimizar el poder devastador de la pasión, cuando se desorbita. Con ella conspiran los tres enemigos del hombre, para lograr la capitulación de la razón y

4 Ibid., 151, 2, ad 2

de la voluntad. No sólo *la carne*, como es obvio, pero también *el demonio*, que conoce nuestros puntos débiles y busca de todas maneras incitar al placer prohibido. La acción del demonio es tanto más peligrosa cuanto que cuenta con la complicidad de lo que San Pablo llama *el mundo*, o mejor, "el espíritu del mundo", que arrastra a la lujuria, fomenta la inclinación por la vida fácil, relaja la vigilancia y resta importancia a las consecuencias de la caída.

Estamos compuestos de cuerpo y de alma. Pero no son dos principios iguales. Si se quiere lograr la armonía interior, es preciso asegurar el primado continuo del alma, de modo que ésta "contenga" los impulsos del cuerpo. "Por la continencia –escribe San Agustín– somos recogidos y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas" [5].

En su libro sobre las virtudes escribe Mons. Gay: "Ésta es la razón de que, mirada la castidad por uno de sus principales aspectos, se apellide también «continencia», pues efectivamente, el oficio, y por tanto la virtud de la castidad, consisten en refrenar en nosotros el amor, o lo que es igual, refrenar nuestra alma toda, porque el amor es ciertamente el peso de las almas, que las arrastra en pos de sí. Refrenar, pues, el amor equivale a mantenerlo en el sublime fiel de su balanza propia, guardarle íntegramente puro, someterle a su ley reguladora, no consintiéndole vida sino para sus fines y en su legítima esfera. Este es, repito, el oficio, y éste es el efecto de la castidad, la cual no contiene los movimientos del ánimo a la manera que un cuerpo contiene a los de otro, sino a la manera de los espíritus, es decir, con energía interior, y en modo análogo cabalmente al de la acción del alma sobre el cuerpo, sustentando la unidad del organismo.

5 *Confesiones*, lib. X, c. 29: PL 32, 796.

siendo la fuerza eminente, íntima y central que le impide disolverse y pulverizarse, como sucede cuando de él se separa" [6]. No sin cierto atrevimiento podríase decir que así como la muerte es la separación del alma y del cuerpo, la lujuria, al intentar que el cuerpo se independice del alma, no carece de semejanza con la muerte.

Con todo, debe quedar bien en claro que la continencia no representa sino un primer estadio, aunque ineludible, en el camino hacia el dominio de la sexualidad y la consiguiente adquisición de la virtud de castidad. Tal proceso se asemeja a la educación del niño que necesita primero ser corregido y disciplinado por sus maestros antes de acceder al estado adulto, donde podrá, si la educación es lograda, conducirse espontáneamente como conviene. La castidad es, pues, superior a la continencia, como el estado adulto lo es respecto del estado infantil. Sobre ello leemos en Santo Tomás: "La templanza [la castidad es la templanza en el orden sexual] es muy superior a la continencia, porque el bien de la virtud merece alabanza en cuanto es conforme a la razón. Más resplandece el bien de la razón en aquel que es temperado, en cuanto que somete al dictamen de la razón el apetito sensible y así la razón domina dicho apetito, que en aquel que es continente, en quien el apetito sensible resiste vehementemente a la razón por sus concupiscencias depravadas. Por eso la continencia se compara a la templanza como lo imperfecto a lo perfecto" [7].

En su libro *Amor y responsabilidad*, escribe Karol Woityla: "Con mucha frecuencia, se entiende la castidad como un freno ciego de la sensualidad y de los impulsos carnales, que rechazan los valores del cuerpo y del sexo hacia lo subconsciente,

---

6 Op.cit., pp. 32-33.
7 *Summa Theol.* II-II, 155, 4, c

donde esperan la ocasión de explotar. Es ésa una falsa concepción de la virtud de la castidad... A causa de esa opinión, se piensa muchas veces que la virtud de la castidad tiene un carácter puramente negativo, que no es más que una serie de *no*. Al contrario, desde luego es un «sí» del que enseguida resultan los «no»... Por consiguiente es falsa la opinión, según la cual la virtud de la castidad tiene un carácter negativo. El hecho de estar ligada a la virtud de la templanza ciertamente no le da ese carácter. Al contrario, la moderación de los estados y de los actos inspirados por los valores sexuales sirve positivamente a los de la persona y del amor... Únicamente un hombre y una mujer castos son capaces de experimentar un verdadero amor" [8].

Si la virtud se entiende como una disposición dinámica que informa desde el interior la actividad del hombre y le da cierta facilidad para obrar en el sentido del bien, no es sino de manera secundaria, y, si se puede decir, accidentalmente, que implica un aspecto de represión de las tendencias contrarias al bien, y ello en razón de la herida dejada en la naturaleza por el pecado. La adquisición de la virtud exigirá, especialmente en sus comienzos, un estadio de represión, ya que las pasiones no están aún ordenadas. En el estadio inicial del que quiere ser casto, el papel de la voluntad es predominante, ya que el apetito sensible no obedece aún a la razón bajo el efecto de un impulso interior, sino solamente bajo el imperativo exterior de la voluntad. Es el momento en que obra la continencia, que se sitúa precisamente en la voluntad, y que no es todavía la virtud de la castidad, la cual supone un apetito ya rectificado. Sin embargo esta situación de lucha, que no es sino supresión de obstáculos, y que caracteriza un primer momento en la adquisición de la castidad, tiende a ir desapareciendo. En la medida en que la

8 *Amor y responsabilidad*, Razón y Fe, Madrid 1978, pp. 189-190.

virtud se consolida, la lucha se aminora, y la represión se vuelve cada vez menos necesaria, porque no tiene ya ocasión de ejercitarse. Cuando se ha alcanzado la virtud de la castidad, la lucha se reduce a su mínima expresión. Permanecen, por cierto, las pasiones, pero ahora rectificadas.

3. La castidad en el conjunto de las virtudes

La virtud de la castidad, por el señorío que otorga al alma sobre el cuerpo, a lo espiritual sobre lo carnal, tiene un lugar nada desdeñable en el proceso de la vida espiritual y en el acceso a la unión con Dios.

No es, por cierto, la primera de las virtudes. La primera, en la base del edificio espiritual, es la fe, y en su cumbre, la caridad. Pero la pureza, que trasunta la castidad, constituye algo así como el clima necesario para que esas dos virtudes, y con ellas todas las demás, se desarrollen convenientemente. Ello resulta evidente cuando se trata de la fe: a menudo las pasiones, en especial la lujuria, turban la inteligencia. San Agustín explica que mientras cedía a ellas, le era imposible encontrar la verdad [9]. También resulta evidente cuando se trata de la caridad: nada obstruye más el camino al amor de Dios y del prójimo, que el egoísmo, el espíritu "carnal". De ahí la razón que tiene Santo Tomás al decir que el progreso en la virtud de la castidad, por la que el hombre se retrae de las cosas ilícitas, le permite el progreso "en la caridad y las otras dos virtudes teologales que unen el alma a Dios" [10].

La castidad no es simplemente algo que pertenece a la ascética. San Pablo destaca su sublimidad cuando nos dice: "¿No

---

9 Cf. *Confesiones*, lib. X, c. 41: PL 38, 807.
10 *Summa Theol.* II-II, 151, 2, c.

sabéis que vuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo, que habita en vosotros?" (1 Cor 3, 16). Bien ha escrito Tertuliano que el custodio e incluso el sacerdote de ese templo, armado para impedir que nada turbio o profano lo huelle, no es otro que la castidad. Dicha virtud, agrega, es sacerdote al par que guardián, porque el templo del cuerpo. encomendado a su custodia, no sólo es lugar digno de todo miramiento y compostura, sino santuario de verdadera religión y verdadero culto. No en vano el salmista le dice a Dios: "Conviene a tu casa la santidad" (Ps 93, 5). La lujuria tiene, pues, algo de sacrilegio, al profanar esos templos vivos de Dios que somos los miembros de la Iglesia. San Pablo se expresa duramente sobre esto: "Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le aniquilará" (1 Cor 3, 16). Tal es el nivel en que se mueve la virtud de la castidad, un nivel cultual, místico.

Como puede irse advirtiendo, la castidad nada tiene que ver con una suerte de indiferencia o abulia pasional. Señala von Hildebrand que la necesidad de una distinción neta entre pureza y apatía sexual aparece ya claramente por el hecho de que aquélla confiere a la persona una espiritualidad elevada, totalmente ajena a cualquier tipo de indiferencia sensual. Por el contrario, sería más justo decir que un desgano semejante parece suponer cierta pérdida de espiritualidad, lo que torna la vida prosaica, como se manifiesta hasta en el rostro del abúlico, que ignora la poesía y el encanto. El hombre puro, situado en el extremo opuesto a la indiferencia sensual, escapa totalmente de ese prosaísmo [11].

La práctica de la castidad es una condición necesaria para progresar en la vida espiritual, camino a la unión con Dios. Mientras uno más asciende en este campo, más anhela conocer

11 Cf. D. von Hildebrand, *Pureza y virginidad*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1952, pp. 54-56.

a Dios, el objeto de su amor. Santo Tomás dice que hay un conocimiento "por connaturalidad", que permite penetrar la naturaleza de un ser, con tal de que se participe de algún modo en dicha naturaleza. Si lo referimos a Dios, hemos de afirmar que el impuro no será capaz de penetrar con facilidad las realidades inmaculadas; solamente los castos podrán hacerlo, ya que de ellos se dijo: "Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios" (Mt 5, 8).

Si bien es cierto que no se puede llamar a la castidad la primera de las virtudes, se la puede calificar como una de las más hermosas y nobles. San Francisco de Sales la llamaba "la bella y blanca virtud del alma y del corazón" [12]. Se ha dicho que la castidad es doblemente bella, o mejor, tiene una doble belleza, natural y sobrenatural. Natural, ante todo, porque es la irradiación del espíritu que actúa transfigurando la materia. Sobrenatural después, porque es la irradiación de la gracia a través de la carne. Una de las más bellas de las virtudes, decimos asimismo, porque armoniza la exquisita delicadeza, que es femenina por excelencia, y el señorío enérgico, tan propio del varón. Ello explica la belleza casi transparente del alma virgen, y a la inversa, la fealdad, aún física, de algunas personas corruptas [13].

Según von Hildebrand, la belleza que caracteriza al puro recuerda el brillo sin sombra del alma, imagen de Dios, recién salida de sus manos, o también del alma rescatada por Cristo, lavada en su sangre. El abandono a ese brillo constituye y consolida la pureza. Por eso el hombre puro vive en presencia de Dios de un modo especial. Su mirada se dirige hacia Dios y elude todo lo que pudiera llevarlo a huir de la faz del Señor [14].

12 *Introducción a la vida devota*, 3ª parte, cap. 12.
13 Cf. Dict. Sp., art. Chasteté, tomo II, col. 779-780.
14 Cf. op. cit., pp. 70-74

De ahí la relación de la pureza con el arte, sobre todo el arte sagrado, que no es sino la transfiguración de la materia.

II. El Pudor

Santo Tomás relaciona la virtud de la castidad con el pudor, la *pudicitia*. Tratemos de penetrar en el sentido del mismo. Semánticamente esta palabra significa "vergüenza". Bien señala Karol Wojtyla que "en el fenómeno del pudor hay siempre una tendencia a disimular, sea los hechos exteriores, sea los estados interiores" [15]. Sería así una especie de pudor el de quien, por miedo al ridículo, tratase de disimular algún defecto físico, por ejemplo, el de ser jorobado, o también el de quien se esmerase por ocultar una falta cometida. Sin embargo, como agrega el mismo Wojtyla, "no se puede simplificar excesivamente el problema afirmando que no se oculta sino lo que se conceptúa como un mal; tenemos muchas veces «vergüenza» del bien, por ejemplo, de una buena acción. Tal vez, en este caso, el pudor no tanto se refiere al bien mismo cuanto al hecho de exteriorizarse lo que debería permanecer oculto: es esa exteriorización la que se experimenta como un mal" [16].

Más allá de estas reflexiones, y en un sentido más general, podemos afirmar que el pudor es el hábito de conservar la propia intimidad a cubierto de extraños. Se dice que una persona carece de pudor cuando actúa en público como las demás personas suelen hacerlo solamente cuando están solas. Hay algunas maneras de comportarse que se consideran anormales en la calle y adecuadas dentro del hogar, y otras que ni siquiera se consideran correctas dentro del hogar en presencia de "los inti-

15 Cf. *Amor y responsabilidad*..., p. 193.
16 Ibid.

mos[16], requiriendo la soledad más total. El sentimiento de pudor está lleno de nobleza. El pudoroso oculta sus propios sentimientos profundos, no para ocultar algo reprobable o pecaminoso, sino para defender su intimidad. Esa especie de "vergüenza" se manifiesta de manera especial en la esfera sensual y sexual, en una especie de reverencia interior frente a lo extraordinario y misterioso inherentes a dicha esfera [17].

En un ensayo fenomenológico muy interesante sobre el pudor, afirma Max Scheler que el hombre se viste porque tiene vergüenza de las partes de su cuerpo que lo relacionan más profundamente con el mundo biológico inferior, que entiende dominar desde lo alto, un mundo desordenado y caótico, del cual quiere emerger por el sentimiento innato de su nobleza divina [18].

Pero el filósofo alemán va más allá: "El sentimiento de pudor específicamente sexual se nos presentará como la consecuencia característica de la relación dinámica de los dos movimientos fundamentales que rigen las relaciones sexuales: ante todo el amor, orientado hacia los valores, volcado al objeto del amor, principio que introduce en la relación sexual el punto de vista de la cualidad y de lo individual; y luego el puro instinto sexual, que representa en la relación sexual el punto de vista de la cantidad y de la especie. Un ser que no tenga estas dos aptitudes no podrá sentir una «tensión» entre esas dos fuerzas, que se ordenan sin embargo a un mismo ser del otro sexo: no tendrá pudor. El pudor consiste en la resistencia por así decir «angustiada» que opone el individuo a ser devorado por lo universal y lo general" [19].

---

17 Cf. D. von Hildebrand, *Pureza y virginidad*..., p. 17.

18 Cf. Uber Scham und Schamgefühl (El pudor y el sentimiento del pudor), en *Schriften aus dem Nachlass*, band I, Francke-Verlag, Bern 1957, p. 75.

19 Ibid., p. 80

El hombre siente especial vergüenza por los actos venéreos. Aun la honesta cópula carnal, en el seno del matrimonio, no está exenta de ella. Señala Santo Tomás que así sucede "porque el movimiento de los órganos genitales no está sometido al dictamen de la razón, como sucede en los otros actos de los miembros externos. Pero el sentimiento de vergüenza que experimenta el hombre no procede solamente de esa unión carnal, sino también de sus signos, como dice Aristóteles. Por eso la pudicicia se aplica esencialmente a las realidades sensuales, y principalmente a los signos de dichas realidades, como son las miradas impuras, los besos y los tocamientos, que son sus actos más visibles e imperfectos; la castidad se refiere más a la unión sexual propiamente dicha. En conclusión, la pudicicia se ordena a la castidad, no como virtud distinta de ella, sino como expresando un cierto entorno de la castidad" [20].

Sostiene Max Scheler que las dificultades tan especiales que encuentra una fenomenología del pudor radican en su mismo objeto, ya que ese sentimiento pertenece al claro-oscuro de la naturaleza humana. Ningún estado afectivo expresa tan claramente como él, el lugar especial, la posición única que el hombre ocupa en la larga cadena de los seres del universo, su situación intermedia entre lo divino y el reino animal. El origen del pudor está en que el hombre no existe en un solo plano; sabe bien que es un "puente", un "pasaje" entre dos órdenes, entre el "espíritu" y la "carne", la eternidad y la temporalidad. De ahí el extraño conflicto entre el hombre como ser espiritual y el hombre como naturaleza animal. De esa experiencia conflictiva brota el pudor, esa "extrañeza", esa "confusión", esa conciencia de antagonismo entre el "deber-ser" ideal y la "realidad efectiva". Su último fundamento quizás está en la idea religiosa de una "caída" del hombre desde su estado de "imagen de Dios". Por

20 *Summa Theol.* II-II. 151. 4. c.

algo dice el Génesis que cuando nuestros padres pecaron "sus ojos se abrieron y vieron que estaban desnudos..." (3, 7). La significación, las exigencias y la independencia de la persona espiritual, no se "armonizan" con sus servidumbres corporales, al menos tales cuales se manifiestan después del pecado de origen. El hombre siente vergüenza de sí mismo y ante el Dios que lo habita.

Observa el mismo filósofo que el pudor tiene un especial encanto en la mujer, donde se alía estrechamente con el honor. El pudor femenino es particularmente "bello" por su valor de símbolo de las bellezas aún desconocidas que se esconden en el interior de la mujer y que ella tan vivamente se aplica en esconder. Por eso puede hacer que lo que a la vista aparece como poco agraciado se vuelva bello: por ejemplo una mujer fea se torna bella a los ojos de quien capta su gesto de pudor, porque ese gesto parece decir: "Yo no soy tan fea como crees". Su belleza es interior.

Scheler distingue el pudor femenino verdadero de un fenómeno análogo: *la coquetería*. Trátase ésta de una especie de juego intencional, con un propósito deliberado. La coquetería "se parece" exteriormente al pudor, trata de imitarlo, pero en realidad hay un montón de diferencias. La coqueta, en el momento en que baja los ojos, no piensa sino en levantarlos, y ver el efecto producido, ignorando totalmente ese deseo tan propio del pudor de "meterse bajo tierra", "morir de vergüenza", como se dice tan expresivamente. La mujer que por pudor baja los ojos, lo hace por humildad, y sin pretender hacerse valer ante el otro, aun cuando en lo secreto es perfectamente consciente del valor positivo que su pudor recubre y protege. La coqueta, en cambio, está llena de vanidad; lo que busca es que los demás la valoren, pero en el fondo conoce bien su vacío interior [21].

21 Op. cit., pp. 83. 103-106

Para von Hildrebrand el pudor es la actitud que corresponde ante el misterio, la actitud de quien se detiene ante el umbral del misterio. "No es que desprecie la esfera sensual o la desestime. Libre de todo resentimiento, de todo horror gazmoño e histérico temor a este dominio como tal, y al acto de la unión conyugal, se mantiene a una distancia respetuosa del mismo, mientras la voluntad de Dios no le introduce en él. Ese *respeto* es un elemento fundamental de la pureza. El hombre puro vive siempre en una actitud general de respeto ante Dios y ante su creación, y no tiene menos respeto ante esa esfera, y ante su profundidad y sublime significación providencial... El misterio que allí reina se manifiesta en eso, hace falta una autorización especial de Dios para penetrar en este terreno. En oposición a la esfera inocente del comer y beber, o a la de la actividad espiritual, este dominio es de Dios de un modo único..., está reservado a Dios de una manera única a causa de su profundidad misteriosa... El hombre debe experimentar, ante esta esfera, un pudor que otros terrenos no exigen, un pudor que no permite pasar adelante sin aprobación especial de Dios, como se da en el matrimonio por su carácter sacramental" [22].

En expresión de Scheler, el pudor es el "revestimiento psicológico natural" de la sexualidad, lo que envuelve al cuerpo [23]. "El pudor es algo así como la crisálida, en la cual el amor sexual crece hasta el punto de madurez en que rompe esa envoltura".

22 Op. cit., pp. 67-69.
23 Op. cit., pp. 86-87.

III. El Misterio de la Virginidad

Pasemos ahora a hablar de la virginidad, del "solemne misterio de la virginidad", como decía el Papa Liberio [24]. La virginidad apareció ya en la Iglesia desde los primeros tiempos, provocando la extrañeza del médico Galeno, el primer pensador pagano que mostró admiración por los cristianos: "Hay entre ellos no solamente hombres sino también mujeres que se abstienen de relaciones carnales durante toda su vida".

¿Qué es la virginidad? Para describirla, parte Santo Tomás del origen semántico del vocablo. A su juicio, la palabra "virginidad" –*virginitas*– parece derivar de "verdor" –*viror*–, pues así como la planta se mantiene verde mientras no la quemen los calores excesivos, la virginidad preserva a la persona de los ardores de la concupiscencia, cuyo hervor máximo son los placeres sexuales [25]. Ya San Cipriano había escrito: "La virginidad es flor brotada del pimpollo de la Iglesia, brillo y ornamento de la gracia espiritual, lozano fruto, obra acabada e incorrupta, digna de elogios y de honor, imagen de Dios que reproduce su santidad, la porción más ilustre del rebaño de Cristo" [26].

Hay que distinguir virginidad de castidad. Esta última, como lo señalamos más arriba, es la virtud que regula el buen uso del sexo. No excluye, por cierto, las relaciones sexuales, sino solamente las faltas que pueden cometerse con ocasión de ellas. Todos los hombres y mujeres, tanto los casados como los no casados, si quieren obrar de acuerdo a la razón y encaminarse a su fin, deben adquirir dicha virtud. La virginidad dice mucho

24 Cit. por S. Ambrosio, *De virginibus*, lib. III, c. 1, n. 1: PL 16, 219-220.

25 Cf. *Summa Theol.* II-II, 152, 1. c.

26 *De habitu virginum* o *Porte exterior de las vírgenes* 3, en *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid 1964, p. 124.

más. Incluye el propósito de abstenerse total y perpetuamente de los placeres provenientes de la actividad sexual, aun de los que son legítimos en el matrimonio. Está, por cierto, la virginidad de los que aún son solteros, pero acá nos referimos especialmente a la de los que han decidido permanecer en el celibato, y lo han decidido por razones superiores. La virginidad es de un pequeño número, la castidad es para todos.

Escribe Santo Tomás: "Es claro que allí donde existe una materia especial, que tiene una excelencia especial, se encuentra una razón especial de virtud, lo que sucede, por ejemplo, en la magnificencia, que versa sobre los grandes gastos, y que por esa razón es una virtud especial, distinta de la liberalidad, que modera de manera general todo uso de riquezas. De manera semejante, guardarse puro de toda experiencia de placer sexual merece una excelencia más digna de alabanza que guardarse simplemente del desorden de dicho placer. Por eso la virginidad es una virtud especial, que se relaciona con la castidad lo mismo que la magnificencia respecto de la liberalidad" [27].

Vemos cómo Santo Tomás discrimina ambas virtudes. Es muy distinto usar de los placeres sexuales con mesura, conforme a las indicaciones de la recta razón, lo que hace la castidad, y abstenerse totalmente de ellos, no solamente por algún tiempo sino de por vida, lo que hace la virginidad consagrada. La diferencia es grande, ya que marca una distinción entre dos estados de vida, y señala la presencia de dos virtudes específicamente diversas. Entre la castidad y la virginidad media una diferencia análoga a la que existe entre la liberalidad, que usa de las riquezas con moderación, y la magnificencia, que hace grande gastos y distribuye las riquezas con generosidad. Nos complace esta inesperada comparación entre la virginidad y la magnifi-

27 *Summa Theol.* II-II, 152, 3, c.

cencia, virtud ésta propia de mecenas o constructores fastuosos, y en el plano de la caridad la virtud de las grandes iniciativas apostólicas. Tanto la virginidad como la magnificencia atienden a lo grande, y es precisamente este mirar a la grandeza lo que las distingue de las virtudes ordinarias.

Destaquemos, asimismo, el carácter definitivo de la virginidad. No es ésta una virtud de un día; es castidad absoluta y a perpetuidad, tipificada por el "propósito firme de perseverar en ella" [28]. Es cierto que la castidad perfecta antes del matrimonio es auténtica virginidad, y de la misma especie que la perpetua, sólo que se limita a un tiempo reducido de vida.

La perpetuidad del estado virginal es un fruto preciado del cristianismo. El paganismo de la antigüedad, especialmente en el Imperio Romano, conoció también un estamento virginal, el de las vestales. Pero ellas se mantenían vírgenes sólo por un tiempo limitado. Asimismo en el Antiguo Testamento se mandaba guardar la virginidad, mas sólo como condición preliminar para el matrimonio. "Leemos, sí –escribe San Ambrosio–, que también en el templo de Jerusalén hubo vírgenes. Pero ¿qué dice el Apóstol? Todo esto les acontecía en figura (cf. 1 Cor 10, 11) para que fuesen imágenes de las realizaciones futuras" [29].

La preeminencia de la virginidad sobre el matrimonio, de que luego trataremos más ampliamente, no surge del mero hecho de la abstención sexual. El hecho material del celibato no señala, de por sí, superioridad alguna. Lo importante es su relación con el mundo de lo sacro. Casi todos los pueblos relacionaron la virginidad con la esfera cultual. Especialmente la virginidad cristiana fue valorada por su consagración a Dios. Como deben ser puros los ornamentos y el altar, de manera semejante

28 Ibid.
29 *De virginibus*, lib. c. 3, n. 12: PL 16, 192

ha de serlo la persona dedicada a Dios, que se pone a su disposición exclusiva y excluyente de todo otro fin. Bien ha escrito von Hildebrand: "Así como un don adquiere más valor si no existe más que para aquel a quien se le ofrece, si no tiene otra razón de ser, si no ha servido ni servirá nunca para ninguna otra cosa, así sucede con la persona que se consagra a Dios exactamente bajo el mismo título que una cosa" [30].

Tal es el sentido profundo de la virginidad. Cristo dijo: "Hay eunucos que a sí mismos se hicieron tales por amor del reino de los cielos" (Mt 19, 12). La expresión "por amor del reino de los cielos" ofrece una precisión importante. Renunciar a toda relación sexual y de manera permanente, abstenerse del matrimonio, que es algo tan valioso, un sacramento grande, sería un comportamiento extraño y sospechoso si no estuviese legitimado por la búsqueda de un valor superior, en nuestro caso, por la orientación total, desinteresada y exclusiva, al reino de Dios.

Destaca von Hildebrand el carácter "libre" de la consagración a Dios. Un estado de virginidad que no fuese querido expresamente, o que fuese algo que se arrastra de manera involuntaria y penosa, es tan diferente de la virginidad consagrada como el estado involuntario de pobreza lo es de la pobreza libremente escogida. Una persona que sólo tuviese esa virginidad "de hecho", podrá muy bien ser pura, pero su pureza no es superior en nada a la pureza del matrimonio, y no constituye un valor nuevo, un valor específico.

Digamos, asimismo, que cuando una persona escoge la virginidad como estado normal sólo porque no tiene la intención de casarse, o con miras a un fin temporal cualquiera, por elevado que sea, siempre permanece en un plano muy distinto al de la virginidad consagrada. Si alguien, por ejemplo, renuncia al

30 *Pureza y virginidad*, p. 84

matrimonio por no separarse de sus padres, que lo necesitan, o por elegir una profesión difícilmente compatible, por razones extrínsecas, con el matrimonio, como puede ser, quizás, la del músico o la del político, entonces escoge, sí, la virginidad, y la escoge libremente, pero no entra en su elección, como parte integrante, su significado profundo y sacral, y, por consiguiente, no se sigue de esa elección necesariamente una relación más estrecha con Dios.

La virginidad ha de ser elegida directamente por causa de Dios, por amor a Dios, sin otro fin que consagrarse a Él de una manera especial y total. Sólo así la virginidad de hecho se transforma en virginidad consagrada [31].

Recurriendo sobre todo a los Padres de la Iglesia, a quienes citaremos ampliamente, analicemos ahora las principales notas de la virginidad consagrada.

1. Ofrenda sacrificial

La primera de ellas es su carácter de ofrenda, de sacrificio, o mejor, de ofrenda sacrificial. Corroborando lo que hemos dicho anteriormente, leemos en Orígenes que "la virginidad no se cumple como un deber, ni es exigida por un mandamiento, sino que es propuesta como algo más allá del deber" [32]. Por ser un consejo, se torna ininteligible si no se tiene en cuenta su relación con la caridad. A un sirviente se le da órdenes, a un amigo se le invita, se le sugiere lo mejor, dejándolo libre para decidirse. La virginidad tiene la magnificencia de una ofrenda voluntaria, la grandeza de un sacrificio. Darle a Dios la virginidad es darle lo mejor que se tiene.

31 Cf. op. cit., pp. 143-150.
32 *Com. in Ep. ad Rom.*, lib. X, 14: PG 14, 1275.

Cuando los primeros Padres, en la época de las persecuciones, comentaban la parábola del sembrador (cf. Mt 13, 1-9), decían que la semilla que dio como fruto el ciento por uno era el martirio, y la que produjo el sesenta por uno la virginidad. Así leemos en San Cipriano: "El fruto de los mártires es el ciento por uno, el de vosotras es el sesenta por uno" [33]. San Agustín, por su parte, escribe que "el ciento corresponde a los martires; el sesenta, a las vírgenes; y el treinta, al matrimonio" [34]. Luego, cuando cesaron las persecuciones y el martirio se hizo más raro, atribuyeron a la virginidad la semilla que dio ciento por uno, considerándola como la más hermosa respuesta humana a la gracia divina.

Por lo demás, la virginidad es comparable al martirio. No en vano San Jerónimo llamaba a la virgen "*hostia Christi*" [35]. Y San Ambrosio, en una de sus exhortaciones a las vírgenes, habla de "*hostia castitatis*" [36]. Como se sabe, la palabra "hostia" significa "víctima". Metodio de Olimpo, en su magnífica obra *Banquete*, propone expresamente la semejanza de la virginidad con el martirio [37]. Gregorio Magno, a su vez, enseña: "Aunque falta la persecución, nuestra paz tiene su martirio; porque si no ofrecemos nuestro cuello al hierro, damos muerte con la espada del espíritu a los deseos carnales de nuestra alma" [38]. Hablando de Santa Inés, virgen y mártir, escribe San Ambrosio que "no es laudable la virginidad porque se encuentra en los mártires, sino porque

33 *Porte exterior de las vírgenes* 21, ed. BAC, p. 139.

34 *De quaest. evang.*, lib. I, c. 9: PL 35, 1325. Véase también *De sancta virginitate*, cap. XLV, en *Obras de San Agustín*, BAC, tomo XII, Madrid 1954, p. 210.

35 *Adv. Jovinianum*, lib. I: PL 23, 217 ss.

36 *Exhortatio virginitatis*, cap. 14, 94: PL 16, 364.

37 Cf. *Convivium decem virginum o Banquete*, 7º Discurso, 3: SC 95, p. 185.

38 *Hom. in Evang.*, lib. I, hom. 3, n. 4: PL 44, 271.

ella misma hace mártires" [39]. De otra virgen, Santa Tecla, decía San Juan Crisóstomo: "Había en ella esa virginidad que es un gran martirio antes del martirio" [40].

Nos resulta grato insistir en esta relación entre la virginidad y el martirio. Si la virginidad es fruto del amor, el martirio no sería otra cosa que su plenitud, ya que nadie tiene más amor que el que da la vida por el amigo (cf. Jn 15, 13). Bien dice el Crisóstomo que "la raíz y los frutos de la virginidad es una vida crucificada" [41].

Fue sobre todo por su muerte que Cristo rescató al género humano. Como lo ha enseñado San Pablo, el cristiano, unido a Cristo por la fe y por los sacramentos, debe reproducir dicho misterio. Esta obligación general de todos los fieles, el alma virgen la asume en su total radicalidad. Adoptando una forma extrema de despojo, por la renuncia voluntaria a los placeres de la carne y al amor humano en lo que tienen de más noble y exultante, entiende seguir lo más estrechamente posible al Maestro crucificado. La virginidad se nos muestra, así, como una ofrenda sacrificial, en unión con la víctima del Calvario. San Ambrosio les dice a las vírgenes que son como los altares en que todos los días Cristo se inmola, a través del sacrificio generoso de sus cuerpos [42].

Este "vivir en la carne no carnalmente", como decía San Jerónimo [43], supone una entrega sólo sustentable con la ayuda de lo alto. Por eso escribía Casiano que "el privilegio de una castidad continua no está ligado a la práctica de austeridades,

39 *De virginibus*, lib. I, c. 3, n. 10: PL 16, 191.
40 *Laudatio Teclae*: PG 50, 745.
41 *De virginitate*, 80: PG 48, 592.
42 Cf. *De virginibus*, lib. I, c. 2, n. 18: PL 16, 211
43 Cf. *Epist.* 54, ad Furiam: PL 22, 554.

por numerosas que puedan ser; es sólo la gracia divina la que puede crear en nosotros una pureza semejante" [44]. Y San Juan Clímaco: "Que nadie se imagine haber adquirido la castidad con la ayuda de su trabajo personal. No es posible a nadie vencer la naturaleza. Cuando la naturaleza ha sido vencida, reconozcamos que hubo intervención de aquel que está por encima de la naturaleza" [45].

La virginidad es una manera de "perder la vida en este mundo" (Mc 8, 35), y por tanto de volver a encontrarla. Lo que, al comienzo, podía parecer una mutilación, en la cumbre es la plenitud de la persona. Espiritualizando la carne, unificando en Cristo las potencias afectivas, movilizando todas las energías del espíritu, la virginidad confiere a la persona una unidad, una elevación y un vigor sobrehumanos.

Por este su aspecto sacrificial, la virginidad se relaciona tan estrechamente con la *Eucaristía*. Se establece una íntima relación entre el amor divino que se da y se sacrifica, y el amor humano que trata de responder y de inmolarse. El profeta Zacarías, preanunciando la prosperidad y la gloria de los tiempos mesiánicos, decía: "¡Qué hermosos son el trigo que nutre a las jóvenes, y el vino nuevo que nutre a las vírgenes!" (9, 17). No podía faltar una especial afinidad entre la hostia eucarística y el alma virgen que se consagra a Dios. Nadie como ella hace tan suya la súplica de San Pablo. "Os ruego que ofrezcáis vuestros cuerpos como víctima viva, santa, agradable a Dios" (Rom 12, 1). Orígenes ve en la virginidad la mejor respuesta a dicha exhortación: "Un cuerpo inmaculado: he ahí lo que es, sobre todo, la hostia viva, santa y agradable a Dios" [46]. Al unir su entre-

44 *Collat.*, 12, c. 4: PL 49, 874.
45 *Scala*. gradus 15: PG 88, 881
46 *In Rom.*, 9, 1: PG 14, 1205.

ga a la de Cristo, la virgen no es sino una pequeña hostia absorbida en la Grande, la Única, "cumpliendo en su carne lo que falta a la pasión de Cristo" (Col 2, 24). Por su sacrificio cotidiano, afirma San Ambrosio, Dios es aplacado [47].

2. Desposorio con Cristo

No hay que considerar la virginidad tan sólo en su aspecto de sacrificio, de victimación. Sería hacerse una idea demasiado limitada de la misma, quedando así encubierta su intención más profunda, que es eminentemente positiva. Porque la virginidad tiene una vertiente matrimonial, nupcial. Es cierto que también se dice que el cristiano común se desposa con Dios por la gracia. Pero acá se trata de un alma que no quiere desposarse más que con Dios, haciendo de ello el gozo de su vida. La castidad virginal, lejos de ser el fruto de un amor asexuado, es la expresión de un amor integral, que abarca no solamente la inteligencia y la voluntad, sino también el cuerpo.

Ya a mediados del siglo II, Atenágoras lo proclamaba ante el Emperador y el mundo pagano, extrañados de la aparición de esta novedad: "Encontrarás entre nosotros muchos hombres y mujeres que han envejecido sin casarse, en la esperanza de unirse mejor con el Señor" [48]. Siglos después, San Atanasio escribía: "La Iglesia ha llamado siempre esposa de Cristo a la joven adornada con esta virtud" [49]. San Ambrosio lo dice de manera más categórica: "Virgen es quien se desposa con Dios" [50].

Analicemos este aspecto místico y positivo de la virginidad.

47 Cf. *De virginibus*, lib. I, c.7, n. 32: PL 16, 198.
48 *Legatio pro Christianis*, 33: PG 6, 965.
49 *Apol. ad Constantium Imp.*, 33: PG 25, 640.
50 *De virginibus*, lib. I, c. 8, n. 52: PL 16, 202.

a. Una mutua elección

Comienza San Agustín su tratado sobre la virginidad con las siguientes palabras: "Ayúdenos Cristo, hijo de la Virgen, esposo de las vírgenes, nacido corporalmente de un seno virginal y unido espiritualmente en virginal desposorio" [51].

Para explicar este desposorio místico, Metodio de Olimpo recurre inesperadamente a aquella frase del Génesis: "Dios dijo: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una *ayuda* semejante a él" (2, 18). El hombre es Cristo, a quien se le da una ayuda, es decir, "almas que son sus prometidas y sus esposas...; la «virgen» de la que habla el Apóstol en 2 Cor 11, 2 [donde dice: «Os he desposado con un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen»]: los mejores, que son sus prometidas y sus esposas, para recibir la pura y fecunda semilla de su doctrina, y, aportando la ayuda de su predicación, cooperar en la salvación de los demás" [52]. Como se ve, Metodio entiende por "virgen" a todo aquel que ha abrazado libremente la virginidad, sea mujer o varón.

También San Fulgencio une inescindiblemente a Cristo con la virginidad: "Este es el Unigénito Hijo de Dios, Hijo unigénito también de la Virgen, único Esposo de todas las vírgenes consagradas, fruto, gloria y premio de la santa virginidad, a quien la santa virginidad dio un cuerpo, con quien espiritualmente se une en desposorio la santa virginidad, de quien la santa virginidad recibe su fecundidad permaneciendo intacta, quien la adorna para que sea siempre hermosa, quien la corona para que reine en la gloria eterna" [53].

51 *De sancta virginitate*, cap. 1, ed. BAC, p.138.
52 *Banquete*, 7° Discurso, 3: SC 95, p.108.
53 *Epist.* 3, c. 4, n. 6: PL 65, 326.

Esposo virgen, esposa virgen. Este matrimonio encuentra su raíz en el desposorio místico ocurrido con motivo de la Encarnación del Verbo, cuando la naturaleza divina se unió con la humana. Por eso, dice San Agustín, el Señor consintió tan rápidamente en asistir a unas bodas, las de Caná. "¿Qué maravilla que venga a bodas en esta casa quien vino para bodas a este mundo? Si no vino para bodas, no tiene aquí esposa. ¿Qué puede entonces significar lo que dice el Apóstol: «Os he desposado a un varón, os he desposado con Cristo como una virgen pura...»? Él tiene, por ende, aquí una esposa que ha adquirido con su sangre y a quien ha dado como don el Espíritu Santo... El Verbo es el esposo y la carne humana es la esposa..., el seno de la Virgen María fue como el lecho nupcial donde se hizo cabeza de la Iglesia, y de allí salió como el esposo de su tálamo. Lo había predicho ya la Escritura: «Él es como el esposo que sale del lecho nupcial y se regocija como gigante para recorrer su carrera» (Ps 19, 6). De su lecho nupcial sale como esposo quien invitado viene a las bodas"[54].

La primera reflexión que suscita esta analogía es la de una elección mutua, con marcado predominio por la iniciativa del Esposo. La virginidad es un llamado de Cristo, que "no todos entienden, sino aquellos a quienes ha sido dado" (Mt 19, 11). El ritual de la consagración de vírgenes trae a colación aquel versículo del salmo: "Porque el Rey se enamoró de tu belleza" (Ps 45, 12). San Ambrosio lo comenta así: "Advierte por el testimonio de la Escritura todo lo que el Espíritu Santo te trae: reyecía, oro, belleza. La reyecía, sea porque tú eres la esposa del Rey eterno, sea porque teniendo un alma victoriosa, no eres ya cautiva del atractivo de los placeres, sino que los dominas como una reina. El oro, porque así como esta materia, probada

54 *In Joannis ev.*, tract. VIII, 4, en *Obras de San Agustín*, BAC, tomo XIII p.254.

por el fuego, se hace más preciosa, así la belleza virginal, consagrada al Esposo divino, adquiere su plena expansión. La belleza, porque ¿quién puede pensar belleza más grande que la de aquella que es amada por el Rey, aprobada por el Juez, dada al Señor, consagrada a Dios? Siempre esposa, siempre virgen, ya que el amor no tiene fin"[55].

Como se ve, la iniciativa de este singular matrimonio pertenece a Cristo. Ya lo había preanunciado Dios por boca de Oseas: "La seduciré, la llevaré al desierto, y le hablaré al corazón...; te desposaré en la fidelidad y conocerás a tu Dios" (Os 2, 14.19). El Hijo unigénito del Padre, escribe San Ambrosio, que vino a la tierra para recuperar lo que se había perdido, no pudo encontrar un templo más puro donde habitar que el interior de las vírgenes, verdadero sagrario de la castidad inmaculada[56].

Para esclarecer el "enamoramiento" de Cristo, Metodio de Olimpo recurre a diversos textos del Cantar. Comienza con aquel que dice: "Como un lirio entre las espinas, así, entre las otras hijas, la que está cerca de mi corazón" (Cant 2, 2). Lo que comenta de este modo: "Compara a un lirio la gracia de la castidad, a causa de su pureza, de su perfume, de su encanto suave y placentero, porque la castidad es tesoro primaveral y despliega siempre en delicados pétalos blancos la flor de la inmortalidad. Por eso Él no se avergüenza de reconocerse enamorado de la belleza en su floración. «Prendaste mi corazón, hermana mía, esposa mía», continúa, «prendaste mi corazón con una sola de tus miradas, con una sola de las perlas de tu collar» (Cant 4, 9), y termina: «Eres jardín cercado, hermana mía, esposa, eres jardín cercado, fuente sellada» (Cant 4, 12). Tales son los elogios que Cristo hace resonar en honor de aquellas que se han ele-

55 *De virginibus*, lib. I, c. 7, n. 37: PL 16, 199.
56 *De institutione virginis*, cap. 17, 105: PL 16, 331

vado hasta las cimas de la virginidad, englobando a todas bajo el nombre de «esposa». ¿Acaso no debe la esposa ser inseparable de aquel que la ha buscado, y llevar su nombre? ¿No debe mantenerse intacta e inmaculada, cercada como un jardín de Dios, donde brotan todas las plantas que exhalan perfumes del cielo, para que sólo Cristo penetre allí para recoger esas flores brotadas de semillas incorporales? Porque el Verbo no se enamoró de nada que sea carnal, de nada corruptible, como las manos, el rostro, los pies. Su única mirada, donde encuentra la alegría, es para la belleza puramente inmaterial y espiritual, sin apegarse al encanto de un cuerpo en flor... Es lo que atestigua, por lo demás, el salmista, cuando dice: «La gloria de la hija del rey está toda adentro» (Ps 45, 14)" [57].

Detiénese también el mismo autor en otro texto del Cantar, donde se dice: "Sesenta son las reinas, y ochenta las concubinas, y las doncellas son sin número. Pero una sola es mi paloma, mi inmaculada... Viéronla las doncellas y la aclamaron, y las reinas y concubinas la alabaron" (Cant 6, 8-9). Lo que así comenta: "Sólo a ellas el Verbo llama su elegida, su auténtica novia: para las otras usa el nombre de concubinas o doncellas... Porque entre tantas jóvenes que tiene evidentemente la Iglesia, una sola es a sus ojos la única, la elegida, la más preciosa por encima de todas las otras, y es el orden de las vírgenes" [58].

Así se comporta el Enamorado que bajó de lo alto, de donde deduce el mismo Metodio: "Convenía que el Príncipe de los sacerdotes, el Príncipe de los profetas, el Príncipe de los ángeles que era, fuese también llamado el Príncipe de las vírgenes" [59].

57 *Banquete*, 7° Discurso, 1. 2: SC 95, pp. 180-184
58 Ibid., 7° Discurso, 3: SC 95, p. 186.
59 Ibid., 1er. Discurso, 4: SC 95, p. 62.

A la elección de Cristo responde el consentimiento espontáneo de la esposa. En el antiguo ritual de la consagración de vírgenes, la Iglesia las invita a pronunciar estas palabras: "He menospreciado el reino del mundo y todo el ornato de este siglo por amor de nuestro Señor Jesucristo, a quien vi, de quien me enamoré, en quien puse mi confianza, a quien quise con ternura" [60]. Destaquemos la libertad del consentimiento. Bien ha escrito San Agustín que no se puede decir: "No te casarás", como se ha dicho "No matarás" y "No cometerás adulterio" (Ex 20, 13-14). "Estas dos cosas se exigen, aquélla se ofrece. Si eligen la primera, merecen alabanza; pero si no cumplen la segunda, serán tachados de culpables. En éstas, Dios intima una obligación; con aquélla os invita a la generosidad, prometiéndoos una recompensa mucho más amplia" [61].

Tal es el encuentro nupcial entre Cristo y su esposa terrena. El "*Ritus professionis virginum*", según la Regla de San Benito, visibiliza en sus ceremonias estas ideas. El Prelado toma el anillo y lo coloca en el dedo anular de la mano derecha de la religiosa, mientras dice: "Te desposo con Jesucristo, el Hijo de Dios Padre, para que te custodie ilesa. Recibe el anillo de la fe, el signo del Espíritu Santo, para que seas llamada esposa de Dios, y si le sirves fielmente, seas coronada para siempre". Luego las religiosas se arrodillan y cantan la antífona: "Me han hecho esposa de aquel a quien los ángeles sirven, de aquel cuya belleza envidian el sol y la luna". El Prefacio que luego canta el Prelado es un himno sublime al misterio de la Iglesia Virgen, cuya raíz está en la Encarnación.

Cerremos este tema tan excelso con una observación que debemos a von Hildebrand. La virginidad, en cuanto desposo-

60 *Pontificale Romanum*. De benedictione et consecratione virginum
61 *De sancta virginitate*, cap. XXX, ed. BAC, pp. 180-182.

rio con Cristo, es algo que está más allá de los sexos, concerniendo tanto a la mujer como al varón, tanto a la religiosa como al sacerdote célibe. Pero con diversos matices. En el orden biológico, es más propio del hombre el rol de dar, de fecundar, mientras que la mujer es más bien receptiva. "Sin embargo, en el encuentro de lo infinito y lo finito, del Creador y la criatura, el hombre, como alma individual, es tan receptivo como la mujer. Ahí es Dios solo quien da, quien fecunda por su poder creador, y el hombre en cuanto criatura es solamente receptivo, femenino, por así decirlo. Esto es válido sobre todo en el orden sobrenatural, en la relación nupcial del alma con Cristo. En su actitud receptiva respecto al hombre, la mujer constituye un punto de comparación dado por la naturaleza para hacer comprender la actitud receptiva del alma respecto a Cristo. Por eso la mujer es prototipo natural de la virginidad consagrada a Dios, en los desposorios con Cristo. Es cierto que el sacerdote, como hombre, comunica los dones de Cristo, a quien representa. De todos modos este papel «masculino» en lo sobrenatural está limitado estrictamente a la función sacerdotal. Como alma individual, el sacerdote debe ser delante de Dios tan receptivo como la mujer, pues en ese orden en que lo «divino» y lo «humano» se encuentran, el ser masculino, como individuo humano que es, es meramente receptivo, y por tanto «femenino» en el sentido metafísico" [62].

b. "Agradar a Cristo

El alma virgen debe estar polarizada en el Esposo divino: "La madre vive para su hijo –ha escrito el P. Chevrier–; el esposo para su esposa; cada uno de esos seres pone su vida en lo

62 *Pureza y virginidad*, pp. 136-137, nota.

que ama. Para nosotros, nuestra vida es Cristo". Resulta, pues, lógico lo que leemos en San Pablo: "El célibe se cuida de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer" (1 Cor 7, 32-33).

El Apóstol habla de un doble "agrado", el propio del matrimonio y el propio de la virginidad. Al que es virgen no le basta con haber desposado a Cristo, debe también "agradarlo". Como le dice Tertuliano a una joven virgen: "Tú has desposado a Cristo, tú le has entregado tu carne, tú le has dado la flor de tu edad. Camina según la voluntad de tu esposo" [63]. Los que se han abrazado con la virginidad, escribe San Buenaventura, lo han hecho "para conformarse con su Esposo Jesucristo, al cual hace asemejarse la virginidad" [64].

Por consiguiente, la esposa de Cristo deberá estar atenta. El mismo San Pablo que dice: "Os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen", agrega: "Pero temo que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, también corrompa vuestros pensamientos, apartándolos de la sinceridad y de la santidad debidas a Cristo" (2 Cor 11, 2-3). Por eso, escribe Basilio de Ancira, la virgen deberá velar sobre sus pensamientos, no sea que pareciendo incorrupta en su cuerpo, se corrompa en su inteligencia con pensamientos sórdidos [65]. Deberá asemejarse lo más posible al Cristo purísimo, de modo que Él pueda espejarse en ella. Es lo que entiende San Pablo cuando afirma que el alma virgen debe agradar a Dios: que debe hacer resplandecer incesantemente la belleza de las virtudes; "agradar a Dios no es otra cosa que hacerse a sí mismo lauda-

63 *De virg. velandis*, 16: PL 2, 911.
64 *De perfectione evangelica*, q. 3, a. 3.
65 Cf. *Liber de virginitate*, 43: PG 30, 753.

ble, bienaventurado y semejante a él" [66]. De este modo hará de su vida un acto de belleza y de alabanza [67].

No basta con ser vírgenes, acota por su parte San Agustín, dirigiéndose a las mujeres consagradas, lo importante es que agraden a Cristo mediante su entrega esponsalicia. Porque no sería temerario decir que una mujer casada es más feliz que una virgen frustrada, con ansias de casarse. La virgen que con razón se antepone a la mujer casada es la que no se exhibe a la multitud para hacerse amar, sino que se reserva para aquel que la eligió; dejando aparte a todos los demás, "ha amado de tal suerte al más hermoso de los hijos de los hombres, que, al no poderlo concebir en su carne como María, lo ha concebido en su corazón, consagrándole la integridad de su cuerpo" [68]. Más adelante señala cómo la mujer consagrada agradará particularmente al Amado fijando sus ojos en Él: "Si, pues, habéis rechazado el matrimonio de los hijos de los hombres, en el cual engendraríais hijos de hombres, amad con todo el corazón al más hermoso de los hijos de los hombres. Tenéis libre el corazón y desligado de los vínculos conyugales. Mirad la belleza de vuestro amante *(inspicite pulchritudinem amatoris vestri)*, contempladlo igual al Padre y sumiso a la voluntad de la madre; imperando en los cielos y viniendo a servir en la tierra, creando todas las cosas y siendo creado entre todas. Aquel de quien los soberbios se burlaron como ilusorio, mirad cuán bello es, con la interna luz de vuestra alma mirad las heridas del crucificado, las cicatrices del resucitado, la sangre del que muere, el precio de su fe y el importe de nuestro rescate" [69].

Para "agradar" a su Esposo, el alma virgen habrá de mantener una mirada contemplativa. Vienen aquí al caso aquellas

66 Ibid., 24: 720.
67 Cf. ibid., 2: 672-673.
68 *De sancta virginitate*, cap. XI, ed. BAC, p.
69 Ibid., cap. LIV, p. 224.

palabras de Santo Tomás donde enseña que el fin de la virginidad es la contemplación: "El elemento formal de la virginidad –escribe– es el propósito firme de perseverar en la abstención del placer sexual, propósito que se vuelve laudable si se considera su fin, que es consagrarse a la contemplación de las cosas divinas *(ad vacandum rebus divinis)*; el elemento material es la integridad de la carne, sin experimentar en modo alguno el placer sexual" [70].

El haber renunciado a un esposo terreno no significa la renuncia a cualquier tipo de amor. Por el contrario, el amor virginal es un amor infinitamente superior. De ahí la recomendación de San Agustín: "Todo el amor que tendríais para regalarle a vuestro esposo, prodigádselo a Él. Justo es que Él busque vuestra belleza interior...; no busca Él la belleza de vuestra carne, sino la hermosura de vuestras costumbres, por las que refrenáis la misma carne". No caben acá, prosigue diciendo, los celos vanos que muestran a veces las esposas, ya que jamás podrán reprochar a Cristo nada verdadero, ni temer que acaso se ofenda por alguna falsedad que les levanten. "Si, pues, profesaríais un gran amor a vuestro esposo, ¿cuánto más deberéis amar a aquel por quien habéis renunciado al esposo? Que se grabe profundamente en vuestro corazón quien por vosotras se ha clavado en la cruz. Que Él posea enteramente en vuestra alma el lugar que no habéis querido ceder a otro esposo. No es lícito amar tibiamente a aquel por quien habéis renunciado a amar hasta lo que es lícito" [71].

También Gregorio de Nyssa ha comparado los cuidados que suele tener una esposa para agradar a su marido con la solicitud propia de la esposa de Cristo. Así como allá la esposa se es-

---

70 *Summa Theol.* II-II, 152, 3, c.

71 *De sancta virginitate*, cap. LV, ed. BAC, pp. 224-226

mera por su apariencia exterior, tratando de presentarse bien ante su marido, cada tanto le hace pequeños regalos, y evita volverse merecedora de cualquier tipo de reproche, "de manera semejante el que busca para sí el matrimonio espiritual mostrará ante todo que se mantiene lozano y separado de toda decrepitud por la renovación de su mente (cf. Rom 12, 2; Ef 4, 22-23); mostrará luego que es rico, con ese género de riquezas que son tan envidiables, no gloriándose de los bienes de la tierra, sino de los tesoros celestiales". Sus regalos no serán materiales, como en los matrimonios comunes, sino de otro orden, que le permitan expresar la riqueza propia de su alma. San Pablo, el gran paraninfo, nos dice cuáles son: la pureza, los frutos del Espíritu Santo (cf. 2 Cor 6, 6; Gal 5, 22-23, etc.) [72].

Metodio de Olimpo señala la necesidad de que aplique sus sentidos, los cinco sentidos, al Amado de su alma. "¿Qué es consagrarse plenamente al Señor? Lo siguiente: si yo abro la boca para tales temas y la cierro para otros, por ejemplo, si la abro para interpretar las Escrituras, para cantar con total ortodoxia doctrinal y tan magníficamente como pueda un himno a Dios, y la mantengo cerrada con cerrojo y centinela para evitar las palabras vanas, entonces mi boca es casta y consagrada al Señor. Mi lengua se ha de volver como una pluma en los dedos de la Sabiduría (cf. Ps 45, 2)..., de este escriba mi lengua será la pluma. Porque ella ha sido santificada para Él, consagrada a Él como una pluma «felizmente hecha» (Ps 45, 3) para su mano, y cuyos escritos son más venturosos que aquellos por los que poetas y prosistas ponen de relieve ideas demasiado humanas. Si me acostumbro también a que mis miradas no se fascinen ante los encantos corporales, ni se complazcan en espectáculos indecentes, sino que más bien se eleven hacia las cosas de lo alto (cf. Col 3, 1), entonces mis ojos son castos y consagrados al

72 Cf. *De la virginidad*, cap. XX, 4: SC 119, pp. 499-500.

Señor. Si clausuro mis oídos a los propósitos viles y a las murmuraciones que se susurran, he consagrado mis oídos al Señor. Si sacudo bien lejos de mis manos los negocios turbios, el regateo, el anhelo de ganancia, la complacencia sensual, mis manos también son castas para Dios. Si prohíbo a mis pies caminar por caminos tortuosos, también he consagrado mis pies... ¿Y qué me resta aún por hacer, si purifico también mi corazón, consagrando al Señor todos mis pensamientos? No abrigo ninguna idea vil, ningún cálculo que sea de este mundo, ni el orgullo ni la cólera tienen derecho de ciudadanía sobre mí, medito día y noche la ley del Señor (cf. Ps 1, 2)" [73].

En definitiva, como dice el Crisóstomo, "la virgen no debe ser solamente pura en su cuerpo, sino también en su alma, para estar dispuesta a recibir al divino esposo" [74]. De eso se trata, de dar siempre acceso al Esposo, para ser plenamente de Él. "La pureza del cuerpo –escribe Orígenes– prepara y facilita la del alma, permitiendo ser todo de Dios" [75]. San Ambrosio, por su parte, recordando aquella frase del Señor: "Donde hay dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 20), comenta: "¿Quiénes son estos dos, sino el alma y el cuerpo? Por eso Pablo castigaba su carne y la sometía a servidumbre (cf. 1 Cor 9, 27), para que su carne se sometiese al alma como a su emperatriz, y se sujetara a los mandatos del espíritu, de modo que no hubiera conflicto en el mismo hombre, ni acaeciese guerra interior, ni la ley del cuerpo se rebelara contra la ley del espíritu". Así les habla a las vírgenes, exhortándolas a realizar esa unidad interior, a través de Cristo, que de dos hizo uno (cf. Ef 2, 14) [76]. Sólo entonces el Señor cumplirá su prome-

73 *Banquete*, 5º Discurso, 4: SC 95, pp. 150-152.
74 *De virginitate*, V, 15: SC 125, p. 108.
75 *Hom. in Num.*, hom. 24, 2: SC 29, p. 465.
76 *De institutione virginis*, cap. 2, 11: PL 16, 208.

sa de hacerse presente. De esta manera, a fuerza de agradar a su Esposo, la virgen se irá deificando, identificándose cada vez más con el Señor que multiplica sus visitas. Metodio acerca, en una etimología arbitraria, παρθενία (virginidad) a παρ-θεια (conformidad con Dios): "Por la sola sustitución de una letra por otras dos, virginidad se convierte en divinidad" [77].

La virgen deberá dejarse a sí misma: "Magnífica la mujer que no se reserva nada para sí, sino que todo lo que tiene, se lo entrega a Dios" [78]. No le basta con haberse desposado. Si de veras quiere agradar a su Esposo, su entrega deberá expresarse día tras día. Bien ha escrito von Hildebrand que el amor tiende a objetivar el don que lleva consigo. Así como la esposa terrena deja la casa paterna y abandona la comunidad de vida a la que hasta entonces pertenecía, para seguir al marido que ha escogido por amor y entregarse a él sin reservas, así el alma, enamorada de Cristo, aspira a abandonarlo todo por amor a Jesús, no sólo cuando consiente por primera vez a su vocación sino también a lo largo de su vida, siempre dispuesta a detenerse cuando percibe su llamamiento en medio de los deberes y de los bienes más urgentes, decidida a dejar de lado lo que tiene entre manos, para fijar la mirada en Él y tenderle los brazos en un gesto de adoración [79].

"He despreciado el reino de este mundo y todas sus pompas por el amor de Jesucristo, mi Señor, al que he visto, al que he amado, en quien he creído, y que es el elegido de mi amor". La tradición pone estas palabras en boca de Santa Inés, durante su martirio, y quienes han oído el llamado del Esposo las cantan en el momento de su consagración, el día de sus esponsales con Jesús.

77 *Banquete*, 8º Discurso, 1: SC 95, p. 201.
78 S. Ambrosio, *Exhortatio virginitatis*, cap. 8, 54: PL 16, 352
79 Cf. *Pureza y virginidad*..., p. 197.

Se trata de acompañar a Cristo "agradándolo" hasta el extremo, hasta el Calvario. El alma consagrada anhela sufrir, para sumergirse en las llagas de Cristo y para intensificar su desposorio con Él, acrisolándolo en el sufrimiento. Quiere sufrir, porque sufrir es "morir" lentamente por el Amado, lo que constituye la mayor prueba de fidelidad. El alma virgen hace suyas las palabras del Apóstol: "Para mí, la vida es Cristo, y la muerte, ganancia" (Fil 1, 21).

Por la muerte a la vida, en vuelo hacia las alturas. De ahí la recomendación de San Ambrosio: "Toma las alas, oh virgen, las alas del espíritu, de modo que sobrevueles los vicios, si deseas alcanzar a Cristo" [80]. Queriendo describir la polarización de la esposa en el Esposo, San Agustín pone en juego todas las variantes de la declinación del sustantivo "Cristo", y así escribe: "La alegría de las vírgenes de Cristo es Cristo, en Cristo, con Cristo, tras Cristo, mediante Cristo y por Cristo". Porque las "desposadas con Cristo" sólo sueñan con "agradar" al Esposo.

c. Virginidad y matrimonio

En relación con este tema de los desposorios del alma virgen con Cristo, nos queda por tratar un último aspecto, si bien colateral, y es la relación entre la virginidad y el matrimonio.

Santo Tomás sale al paso de una objeción, que no es sólo de su época: Si Dios bendijo el matrimonio y lo hizo sacramento, ¿no será simplemente "ilícita" la virginidad? A lo que responde: "Los bienes del hombre son de tres clases, a saber: bienes exteriores, como las riquezas; bienes del cuerpo; y finalmente bienes del alma, entre los cuales hay que colocar los bienes de la vida contemplativa que son mejores que los bienes de la

80 *De virginibus*, lib. I, c. 8, n. 44: PL 16, 200.

vida activa, como lo prueba Aristóteles y lo atestigua el Señor diciendo que «María eligió la mejor parte» (Lc 10, 42). Ahora bien, los bienes exteriores se ordenan a los bienes del cuerpo, y los bienes del cuerpo a los bienes del alma, y luego los bienes de la vida activa a los de la vida contemplativa... todo conforme a la medida que corresponde. Por consiguiente, si alguien se abstuviese de poseer algunas cosas exteriores, que por lo demás sería bueno poseer, en favor de la salud del cuerpo o también de la contemplación de la verdad, ello no sería vicioso sino conforme a la recta razón. Lo mismo si se abstiene de placeres corporales para entregarse más libremente a la contemplación de la verdad. No es otro el fin de la virginidad, que se abstiene de toda delectación sexual para entregarse más libremente a la contemplación de Dios, porque, como enseña el Apóstol: «La mujer que no tiene marido y la virgen piensan en las cosas del Señor, a fin de santificarse en cuerpo y alma; en cambio, la casada, en las cosas del mundo, para agradar a su marido» (1 Cor 7, 34). Luego la virginidad no es ilícita, sino muy laudable"[81].

Pero ¿acaso Dios no dijo: "Creced y multiplicaos"?, prosigue el Santo. A lo que responde que una cosa puede ser obligatoria de dos maneras: la primera, cuando incumbe a cada individuo, y le obliga a cumplirla bajo pecado; la segunda, cuando recae sobre la multitud, y no obliga a cada uno de sus miembros. Así, el precepto de la ley natural que obliga al hombre a alimentarse recae sobre cada uno en particular, ya que de otra suerte el individuo no podría subsistir. En cambio, el precepto de la generación se refiere a la multitud en general, que necesita multiplicarse. "Es, por tanto, suficiente a la multitud que algunos cumplan la obra de la generación carnal, aunque otros, absteniéndose de ello, se den a la contemplación de las cosas divinas para la belleza y la salvación de todo el género humano *(ad totius*

81 *Summa Theol.* II-II, 152, 2, c.

humani generis pulchritudinem et salutem). Es lo mismo que en un ejército: unos defienden los campamentos, otros llevan la bandera, otros luchan con las armas. Todo es necesario, pero no todo obliga a cada soldado" [82].

Santo es el matrimonio, santa es la virginidad. Ambos tienen que ver con la unión de Cristo y de la Iglesia, unión nupcial. Pero como se le dice a Dios en la consagración litúrgica de las vírgenes: "Sin aminorar en modo alguno el honor de las bodas y la bendición nupcial sobre el estado santo del matrimonio, has suscitado almas más elevadas que renuncian a la unión corporal del hombre y de la mujer, pero sin dejar de tender al misterio que contiene; almas que no harán las obras propias del matrimonio, sino que reservarán todo su amor para el misterio que contiene. La bienaventurada virginidad ha reconocido a su Creador, y celosa de alcanzar la integridad de los ángeles, se ha consagrado al tálamo de Aquel que es el Esposo de la virginidad perpetua, como es también el Hijo de la misma. Ambos, el matrimonio y la virginidad, imitan la unión de Cristo y la Iglesia, pero de distintas maneras: el matrimonio, a través de la mediación del sacramento, la virginidad, sin pasar por el sacramento, de una manera más semejante a la de los ángeles".

Así se evacúa una falsa dialéctica entre los dos estados. Ambos son imagen de las bodas misteriosas de Cristo y de la Iglesia, que se realizarán de manera plenaria en la Jerusalén celestial, pero el de la virginidad muestra más similitudes con el estado terminal.

Desde los primeros siglos, la Iglesia debió salir al paso de quienes afirmaban la superioridad del matrimonio sobre la virginidad [83]. Tal error queda implícitamente refutado por el ejem-

82 Ibid., ad 1.
83 Cf. S. Jerónimo, *Adv. Jovinianum*, lib. 4: PL 23, 233 s.

plo de Cristo, que eligió por madre a una virgen, guardando Él mismo la más estricta virginidad. "Pienso que fue por esto –escribe Gregorio de Nyssa–, que la fuente de nuestra incorruptibilidad, nuestro Señor Jesucristo mismo, no entró en el mundo por un matrimonio, es decir, para enseñar, por el modo de su encarnación, este gran misterio, a saber, que sólo la pureza es capaz de acoger a Dios cuando Él se presenta para entrar" [84]. Ya San Pablo había afirmado explícitamente dicha superioridad (cf. 1 Cor 7, 25 ss.). Pero, como enseña Santo Tomás, incluso la razón es capaz de descubrirla. "En efecto, el bien divino es superior al bien humano, el bien del alma, superior al bien del cuerpo; el bien de la vida contemplativa es preferible al bien de la vida activa. Pues bien, la virginidad se ordena al bien del alma en su vida contemplativa, que consiste en «pensar en las cosas de Dios». El matrimonio, en cambio, se ordena al bien del cuerpo, por la multiplicación corporal del género humano, y pertenece a la vida activa, porque el hombre y la mujer casados necesariamente tienen que «pensar en las cosas del mundo», como enseña San Pablo (cf. 1 Cor 7, 33.34). Luego es indiscutible que la virginidad debe preferirse a la castidad conyugal" [85].

La virginidad no es, simplemente, la exclusión del matrimonio, sino su sublimación. O como escribe J. Pinsk: "La virginidad no se apoya en un *no* dado a las uniones vitales ordinarias entre los hombres, sino primordialmente en un pleno, total y activo *sí*, dado a la unión vital más rica en contenido, precisamente a la unión con el esposo Cristo. En la virginidad se desarrolla hasta su plenitud el intercambio vital, la unidad consiguiente y la fecundidad que da a la vida sexual natural primordialmente sentido y justificación" [86].

84 *De la virginidad*, cap. II, 2: SC 119, p.266.
85 *Summa Theol.* II-II, 152, 4, c.
86 *El valor sacramental del universo*, Surco, La Plata Buenos Aires 194[illegible] p.152

No sería lícito entender la virginidad como una huida del matrimonio. Bien dice Pío XII, de acuerdo con los Padres y Doctores de la Iglesia, que la virginidad sólo es virtud cristiana cuando se guarda "por amor del reino de los cielos" (Mt 19, 12), es decir, cuando se abraza para poder más fácilmente entregarse a las cosas divinas y al bien de las almas. Por eso, agrega, no pueden reivindicar para sí la virginidad cristiana los que se abstienen del matrimonio por puro egoísmo, o para eludir sus cargas, o peor aún, por reputarlo como abominable. "Éste es, por lo tanto, el fin primordial y la razón principal de la virginidad cristiana: el tender únicamente hacia las cosas divinas, empleando en ellas alma y corazón: el querer agradar a Dios en todas las cosas, pensar sólo en El, consagrarle totalmente cuerpo y alma" [87].

Todos hemos nacido para enamorarnos, sea de Dios (y eso es la virginidad), sea de una persona humana (y eso es el matrimonio). Si se considera tan loable enamorarse de una persona humana, cuánto más lo será enamorarse de Dios, consagrándose del todo a Él, lo que implica una pertenencia al Señor mucho más íntima que la del común de la Iglesia [88].

Perpicazmente señala von Hildebrand que la renuncia al matrimonio, que es un bien verdadero, por los motivos religiosos a que hemos aludido, pierde su sentido si se intenta llenar el "vacío" creado en el alma con algún "sucedáneo", alguna compensación, generalmente de orden inferior, como la búsqueda de poder eclesiástico, el anhelo de aplausos, de cargos honoríficos, o incluso la envidia. Todo ello debe desaparecer para dejar que el alma se llene de una sola cosa: el amor sobrenatural de Cristo. "No hace falta decir que el religioso o la religiosa deben cuidar de no dejar crecer ningún resentimiento, ningún deseo de

87 *Sacra virginitas*, ed. Paulinas, Santiago de Chile, pp.6-7
88 Cf. von Hildebrand, *Pureza y virginidad*..., pp.138-139.

compensar por medio de bienes inferiores lo que han sacrificado de bienes superiores. Por el contrario, su atención debe dirigirse tanto a no compensar por bienes inferiores aquello a que han renunciado, como a mantenerse realmente al margen del bien que han sacrificado heroicamente" [89].

Nos queda un último aspecto por señalar. La virginidad permite que la consagración al servicio de Dios sea *entera*, mientras que el que se desposa se encuentra inevitablemente *dividido*. Esta idea se inspira en San Pablo (cf. 1 Cor 7, 34). El estado virginal hace posible una vida "sin tironeos", totalmente dedicada a las "tareas sublimes", lejos de las normales turbulencias del matrimonio. Dicho estado, como ya lo hemos señalado, se caracteriza por una opción radical en favor de Dios, por la adopción de un itinerario que va directamente hacia Él, sin pasar por la mediación legítima, sin duda, de las creaturas, para mejor proclamar el soberano dominio de Dios. Ya hemos dicho cómo elegir la virginidad para rehuir las responsabilidades del matrimonio, por miedo o por egoísmo, sería un paso dado por un motivo indigno, que colocaría la situación del célibe por debajo de la del casado. Si se renuncia al bien del matrimonio es para consagrarse totalmente al servicio del Señor, para entregarle un corazón no partido. Sólo así resplandece la superioridad de la vida consagrada sobre la vida matrimonial.

El matrimonio, que debe ser vivido en el mundo, trae consigo inquietudes y responsabilidades, alegrías, pruebas, afectos que ocupan el espíritu y dividen el corazón para cosas buenas, sin duda, pero que no son Dios directamente. Por otra parte, como observa von Hildebrand, fácilmente el corazón es absorbido por la criatura amada. La mirada no se orienta exclusivamente hacia Dios, "se tiene cuidado de agradar el otro". Pen-

89 Ibid., pp.189-193.

samientos, deseos, afectos van a dividirse fácilmente, es decir, que no se referirán ya al otro solamente en Dios, sino que el interés por el "otro" comenzará por hacerse autónomo, y luego podrá llegar incluso a interponerse entre Dios y el hombre. "La voluntad puede pertenecer aún a Dios, pero el corazón no le pertenece ya completamente. Se puede entonces hablar de servidor o incluso de hijo de Dios, pero no de esposa de Dios, pues el corazón de la «esposa» ha de pertenecer a Jesús, el Hombre-Dios" [90]. La renuncia al matrimonio, en cambio, no por egoísmo o pusilanimidad, sino por causa del reino de los cielos, da la posibilidad de concentrar toda la atención en las cosas de Dios y unificar las riquezas afectivas del ser en el intento de "agradar a Dios". Es un hecho que las potencias de amar, la capacidad de atención y las energías humanas son limitadas, y no pueden, con la misma actualidad, con la misma intensidad y la misma totalidad, adherirse a objetos y sujetos distintos [91].

En relación con esto escribe San Gregorio de Nyssa: "Así como es imposible poner simultáneamente la actividad de las manos al servicio de dos ocupaciones, como sería cultivar la tierra y a la vez navegar, forjar al tiempo que cortar madera, sino que si se tiene la intención de dedicarse a una de esas cosas, hay que abstenerse de la otra, así sucede con los dos matrimonios que se nos propone, uno de los cuales se realiza por la carne y el otro por el espíritu; abocarse a uno entraña necesariamente la renuncia al otro" [92].

Lejos de nosotros el menor intento de minimizar la grandeza del matrimonio. Como dice San Jerónimo: "No afirmamos esto para condenar el matrimonio, puesto que la virginidad misma

---

90 Ibid., pp.177-179.

91 Cf. a este respecto un pintoresco texto de S. Jerónimo, *La perpet virginidad de María*, 19, ed. Ciudad Nueva, Madrid 1994, pp.84-87.

92 *De la virginidad*, cap. XX, 2: SC 119, p.495.

es fruto del matrimonio" [93]. Cuanto mejor se entiende la virginidad, más se aprecia el valor del matrimonio. Santo Tomás nos ha dejado sobre ello un texto esclarecedor: "Aunque es mejor la virginidad que el matrimonio, un casado puede ser mejor que otro virgen, por dos razones. Primero, por la misma castidad, ya que es posible que el casado esté más dispuesto a guardar la virginidad, si fuese conveniente, que el otro actualmente virgen. San Agustín aconseja al que es virgen que diga: «No soy mejor que Abraham, aunque la castidad de los célibes sea mejor que la continencia conyugal»; y luego da la razón: «Porque lo que yo hago ahora, él lo habría hecho mejor, si hubiese debido hacerlo, y lo que él hace, yo no lo haría, si ahora me fuese preciso hacerlo». En segundo término, porque quien no es virgen puede poseer otras virtudes más excelentes. Lo que hace decir a San Agustín: «Una virgen, aunque sea solícita de las cosas del Señor, ¿sabe que quizás, en razón de alguna debilidad que ella ignora, no está madura para sufrir el martirio, mientras que esta mujer, a la que estaba impaciente de preferirse, es ya capaz de beber el cáliz de la pasión del Señor?» " [94].

Esto es lo principal: Dios es glorificado por la santidad personal del individuo más que por el estado que ha elegido, por sublime que sea en sí mismo. Aun cuando la virginidad consagrada es algo grande, hay que decir también de ella lo que San Pablo afirmaba tanto del don de profecía como de la fe que transporta montañas: Quien los poseyere, sin tener caridad, no sería nada (cf. 1 Cor 13, 2). "Evidentemente –escribe von Hildebrand–, puesto que el estado como tal representa la forma objetiva de la vida vivida al *maximum* por Jesús, y exige, a título de matrimo-

---

93 *La perpetua virginidad de María*, ed. cit., p.82.

94 *De sancta virginitate*, cap. 45, ed. BAC, pp.208-210; *Summa Theol* II-II, 152, 4, ad 2.

nio con Cristo, un supremo acto nupcial para Cristo, el fin a que tiende la elección de ese estado no se consigue más que cuando la esposa de Cristo aventaja a todos los demás por su amor... La virgen consagrada a Dios no es, pues, una verdadera *sponsa Christi*, no realiza el sentido objetivo de su estado sublime, el matrimonio con Cristo no es vivido por ella más que cuando su vida consiste en un «plus» de amor, mayor de lo que exige el estado de una persona casada" [95].

No establezcamos, pues, estériles dialécticas. El matrimonio y la virginidad son dos vocaciones tan sublimes como complementarias. "No habría celibato –dice Gregorio de Nazianzo– si no hubiese matrimonio; en efecto, ¿de dónde la virgen ha venido a la vida? El matrimonio no sería venerable, si no tuviese como fruto a la virgen para ofrecerla tanto a Dios como a la vida" [96]. Por eso es tan importante que exista una cordial armonía entre los que se dan al Señor sin *división* y los que se le dan en *una división que el Señor mismo ha querido*, puesto que es El quien los ha unido (cf. Mt 19, 6; Mc 10, 9).

Lo terrible es cuando un alma renuncia al matrimonio y no se enamora de Cristo. El alma virgen no puede ser un alma insensible. Correría el peligro de serlo, advierte Santo Tomás, si abominara de todos los placeres, casi por principio: "Quien se abstiene de todos los placeres, al margen de la recta razón, como si el placer mismo le fuese aborrecible, es un insensible y un grosero. El que es virgen no se abstiene de todo placer, sino sólo del placer sexual, y ello conforme a la recta razón" [97]. Abrazar la virginidad consagrada y abstenerse de todo placer sexual para dedicarse más libre y totalmente a las cosas de Dios, no es en

95 *Pureza y virginidad...*, p. 214.
96 *Oratio* 37, 10: PG 36, 293.
97 Cf. *Summa Theol.* II-II, 152, 2, ad 2.

modo alguno signo de "insensibilidad", ni implica ningún desprecio u horror del sexo, ni tampoco olvido del valor del matrimonio. sino anhelo de una vocación más alta. Sin embargo, el reproche de "insensibilidad" puede ser valedero en algunos casos, por ejemplo cuando alguien cree que ama a Dios porque no ama al prójimo. Pero fuera de estos casos, hay que decir que lejos de ser un signo de insensibilidad, la vocación a la virginidad, cuando se realiza como corresponde, supone una sexualidad perfectamente asumida y que ha llegado a un estado oblativo. Lejos de mostrarse incapaz de amor, el que se consagra a la virginidad elige un mayor amor.

Santo Tomás se pone una sutil objeción. Si todas las virtudes se conectan entre sí, ¿cómo es posible que haya personas, por ejemplo los casados. que tienen otras virtudes pero no la virginidad? A lo que así responde: "La conexión de las virtudes se entiende de lo formal que hay en ellas, es decir, según la caridad o según la prudencia, y no según lo material que hay en ellas. Nada impide, en efecto, que un hombre virtuoso tenga la materia propia de una virtud y no la materia de otra, como le sucede al pobre, que tiene la materia de la templanza, pero no la de la magnificencia. De esta manera, a un hombre que tiene otras virtudes le puede faltar la materia de la virginidad, es decir, la integridad corporal, poseyendo lo que es formal en la virginidad, es decir, estar dispuesto a tener el propósito de conservar la integridad en cuestión, si esto le incumbiese. Así también el pobre puede estar interiormente dispuesto a hacer grandes gastos, propios de la magnificencia, si ello le fuera posible; así como el que se encuentra en la prosperidad puede estar espiritualmente dispuesto a soportar con paciencia la situación contraria. Sin esta disposición de espíritu, nadie puede ser virtuoso" [98]. Idea genial la del Aquinate, que puede ser tan consola-

98 Ibid., 152. 3, ad 2.

dora para los solteros que, por uno u otro motivo, no han podido o querido casarse, pero que por la disposición de su alma logran acceder al mérito de la virtud de la virginidad. Consoladora también para los casados, que podrán abrir su matrimonio a la generosidad propia de la virginidad, aunque no les sea posible practicarla materialmente.

Una última observación, que debemos a von Hildebrand. La vida del alma virgen, esposa de Cristo, incluye "un plus de amor" no sólo al Señor, sino también a los demás, participando del amor que Cristo tiene por todas las criaturas. El virgen ama a los demás en Jesús, con Jesús y por Jesús, de donde su amor es mucho más puro, más supremo, mucho *más* amor que cualquier otro amor natural. Tal es la vocación de la esposa de Cristo: amar. Es lo que expresó con tanta galanura San Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual*:

Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio.
Ya no guardo ganado,
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amar es mi ejercicio [99].

Sublime se nos va mostrando la virginidad. Ambrosio amonestaba a las madres de Milán: "Sé de muchas jóvenes que quieren ser vírgenes, y sus madres les prohíben aun venir a escucharme... Si vuestras hijas quisieran amar a un hombre, podrían elegir a quien quisieran, según las leyes. Y a quienes se les concede escoger a cualquier hombre, ¿no se les permite escoger a Dios?" [100].

99 Cántico A, Canción 19; cf. *Pureza y virginidad*, pp. 215-218
100 *De virginibus*, lib. I, c. 10, n. 58: PL 16, 205.

3. Fecundidad espiritual

Otra nota de la virginidad es su relación con la fecundidad, una fecundidad espiritual. Ya hemos dicho que el alma virgen no es un alma insensible, sino un alma enamorada, desposada con Dios. El que ama lo grande, no puede amar sino con grandeza. De ahí lo que decía San Agustín: "No os es lícito amar mezquinamente a aquel por quien habéis renunciado a amar hasta lo que os era lícito *(parvum vobis amare non licet, propter quem non amastis et quod liceret)*" [101]. Como la virginidad es fruto de un amor tan sublime, su mejor custodio no puede ser sino la caridad. Por eso, y dado que las cosas se acrecientan por las mismas causas que las engendraron, la virginidad deberá engrandecerse con la práctica de la caridad. Frente a los ensimismamientos disecantes, las melancolías nocivas, los desfallecimientos del espíritu, el gran remedio es la caridad, el amor ardiente de Dios y de las almas, amadas por Dios hasta el exceso.

Pues bien, la caridad está en el origen de la fecundidad espiritual. Nos impresiona ver cómo San Gregorio de Nyssa, cuando trata de ello, se remonta nada menos que a la fecundidad trinitaria, inescindiblemente unida con la virginidad. Trátase de una verdadera paradoja, escribe, "que la virginidad sea encontrada en un padre, que posee un hijo, al que ha engendrado sin pasión" [102]. Algo semejante encontramos en Gregorio de Nazianzo quien al comentar que el Padre es el principio del Verbo, dice: "La primera virgen es la santa Trinidad" [103].

A semejanza de esta altísima fecundidad virginal de Dios Padre, será la del que ha hecho suya la virginidad consagrada.

101 *De sancta virginitate*, ed. BAC, p.226.

102 *De la virginidad*, cap. II, 1: SC 119, pp.262-264.

103 *Carm. in laudem virginitatis* I, 20: PG 37, 523.

Para Gregorio de Nyssa, el alma virgen concibe también al Verbo, lo concibe en las almas, y así lo da al mundo. La virginidad cristiana no es como la del hindu, que renunciando a toda satisfacción carnal, se busca a sí por la aniquilación en el todo. Lo primero que intenta el alma virgen es darse a Dios y a todo lo relacionado con Dios, preocuparse de "las cosas del Señor". Y el gran asunto del Señor es la salvación de las almas, el nacimiento del Verbo en las almas. De ahí la relación inescindible entre virginidad y apostolado.

Recordemos aquella inspirada reflexión de Metodio de Olimpo: "Desde el «éxtasis» de Cristo –es decir, desde su encarnación y su pasión–, Dios busca de dónde modelarle una «ayuda» –quiero decir, las almas que son sus prometidas y sus esposas... Ella son la «ayuda» de Cristo, la «virgen» de que habla el Apóstol (cf. 2 Cor 11, 2); ellas son sus prometidas y sus esposas para recibir la pura y fecunda semilla de su doctrina, y aportando la «ayuda» de su predicación, cooperar a la salvación de los demás" [104].

San Gregorio de Nyssa nos propone algunos ejemplos de este elevado tipo de fecundidad, principalmente el de San Pablo, quien se gloriaba "de haberse vuelto el más fecundo de todos, por haber llevado la vida a ciudades y naciones enteras, no solamente dando a luz por sus propios dolores y formando en el Señor a corintios y gálatas, sino llenando también el universo, «desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones» (Rom 15, 19), con sus propios hijos «que engendró en Cristo por el Evangelio» (1 Cor 4, 15)" [105].

La virginidad permite, por cierto, una mayor disponibilidad para el trabajo apostólico. Los apremios del matrimonio no exis-

104 *Banquete*, 3er. Discurso, 8: SC 95, pp. 108-110.
105 *De la virginidad*, cap. XIX: SC 119, p. 490.

ten para el alma virgen. "¿De qué manera hubiera podido aquel admirable heraldo de la verdad evangélica, San Francisco Javier, o el misericordioso padre de los pobres. San Vicente de Paul. o San Juan Bosco, educador asiduo de la juventud. o aquella incansable «madre de los emigrados», Santa Francisca Javier Cabrini, sobrellevar tan grandes molestias y trabajos si hubiesen tenido que atender a las necesidades corporales y espirituales de su cónyuge y de sus hijos?" [106].

Pero no es ésa la razón principal: disponer de más tiempo libre. Lo esencial es la caridad, motor del apostolado y base de la verdadera fecundidad de la Iglesia. Bien decía San Agustín: "No tienen motivo para contristarse las vírgenes de Dios porque al guardar la virginidad no pueden ser madres según la carne. Solamente la virginidad ha podido dar a luz dignamente a quien no tuvo igual en su nacimiento. Pero este alumbramiento de la santa virgen es el honor de todas las santas vírgenes" [107]. Insiste, a continuación, en la maternidad virginal de María, así como de la Iglesia, de lo que luego trataremos más extensamente [108].

También el sacerdocio es fecundo por el celibato virginal que se le une, al menos en Occidente. Su paternidad es tan inmensamente superior a la paternidad humana, como lo es la "vida en Cristo" a la vida natural. "Los que en la vida conyugal engendran corporalmente –escribe San Agustín–, dan a luz a Adán y no a Cristo; y como saben qué es lo que han alumbrado. se apresuran a hacer miembro de Cristo el fruto de su seno, purifi-

106 Pío XII, *Sacra virginitas*, ed. Paulinas, pp. 10-11.

107 *De sancta virginitate*, cap. V, ed. BAC, pp. 142-144.

108 Asimismo, recordando aquella frase del Evangelio. "El que hace la voluntad del Padre que está en los cielos, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mt 12, 50), agrega, que "también es madre suya toda alma piadosa que, cumpliendo la voluntad del Padre con fecundísima caridad, engendra hijos espirituales y los alumbra hasta que en ellos se forme Cristo".

cándolo por los sacramentos" [109]. Por eso decía Pío XII en su encíclica *Menti nostrae*: "El sacerdote, por la ley del celibato, lejos de perder la prerrogativa de la paternidad, la aumenta inmensamente, como quiera que no engendra hijos para esta vida perecedera, sino para la que ha de durar eternamente".

Insistamos en lo que dijimos más arriba, aplicándolo ahora al sacerdocio. La paternidad virginal del sacerdote no es sino un reflejo de la paternidad del que es Padre por excelencia y desde toda la eternidad, de quien, como enseña San Pablo, "proviene toda paternidad" (Ef 3, 15). Así como la más sublime y permanente ocupación del Padre es engendrar al Verbo en virginal pureza y absoluta espiritualidad, de manera semejante la ocupación propia del sacerdote es aquella que vivió el Apóstol y expresó con una frase muy plástica, que resume toda su actividad pastoral: "Hijitos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros" (Gal 4, 19) [110].

El sacerdote, abocado a su apostolado, se gastará y desgastará por las almas (cf. 2 Cor 12, 15), cumpliendo los deseos de su Esposo divino, "y por todas esas acciones hará que la belleza de su alma sea cada vez más espléndida", escribe San Basilio de Ancira [111].

4. Ejemplaridad virginal de María y de la Iglesia

Una cuarta característica de la virginidad es la de ser como un reverbero de la maternidad virginal de María Santísima y de la Santa Iglesia.

109 *De sancta virginitate*, cap. VI, ed. BAC, p. 144.

110 Cf. E. Rau, *Teología del celibato virginal*, Plantin, Buenos Aires, 1949, pp. 45-46.

111 *Liber de virginitate*, 52. PG 30, 773.

a. María y la virginidad

De manera categórica afirma San Agustín que en María se inauguró la virginidad: "La dignidad virginal comenzó con la madre de Dios" [112]. Al parecer, la virginidad cristiana se muestra como inseparable de María, por lo que San Epifanio de Salamina pudo decir: "¿Cuándo y en que época se atrevió alguien a pronunciar el nombre de María sin añadir al punto, si era preguntado, la Virgen?" [113]. San Ambrosio cree descubrir una larvada alusión a aquella virginidad en un texto de Isaías: "Ved cómo llega Dios, montado sobre ligera nube" (19, 1). Según el Santo, la nube se refiere a María, que tenía carne; se la califica de "ligera" porque era virgen, no gravada con ninguna carga matrimonial [114].

Los Padres destacan cómo María fue a la vez virgen y madre. En el Evangelio, escribe San Gregorio de Nyssa, se llamó "bienaventuradas" las entrañas de María (cf. Lc 11, 27), que engendraron sin mancha, "porque ni este dar a luz destruyó su virginidad, ni su virginidad le impidió llevar en su seno" [115]. San Ambrosio, por su parte, comentando una frase del profeta: "La puerta estará cerrada; no se abrirá, ni entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado por ella el Señor" (Ez 44, 2), dice que esa puerta es María, puerta cerrada, porque es virgen, la puerta por la que Dios entró en este mundo, cuando nació con parto virginal, no desgarrando los claustros de su virginidad. "Buena puerta es María, que estaba cerrada, y no se abrió. Pasó por ella Cristo, pero no se abrió". Aclara enseguida que, en cierta manera, la puerta se abrió, pero sólo para dejar paso al

112 *Sermo* 51, c. 16, n. 26: PL 38, 348.
113 *Adversus haereses*, lib. III, tom. 2, haeres. 78, 6: PG 42, 705-708.
114 Cf. *Exhortatio virginitatis*, cap. 5, 31: PL 16, 345.
115 *De la virginidad*, cap. XIX: SC 119, pp. 490-492.

Emmanuel. Y en este sentido se le ha podido aplicar lo del salmo: "Alzad, puertas, vuestros dinteles, para que entre el Rey de la gloria" (Ps 24, 7). Nadie pasará por ella, prosigue, esto es, ningún hombre, pero el Señor sí pasará por ella. "Permanecerá cerrada", esto es, antes y después del paso del Señor, estará cerrada; y no será abierta por ninguno, porque Cristo tuvo siempre su propia puerta, como El mismo lo dijo: "Yo soy la puerta" (Jn 10, 7). Después permanecerá cerrada, no la abrirá José [116].

También San Jerónimo, tras decir que María fue de tal pureza que mereció ser Madre del Señor [117], se complace en aplicarle un texto del libro del Cantar donde se lee. "Mi hermana es un huerto cerrado, una fuente sellada" (4, 12): "Por estar cerrado y sellada se asemeja a la Madre del Señor, que fue a la vez madre y virgen. Por eso, ni antes ni después, fue puesto nadie en el sepulcro nuevo del Señor. Y, sin embargo, esta virgen perpetua es también madre de muchas vírgenes" [118]. Vemos acá claramente señalada la continuidad entre la Virgen y las almas vírgenes. No en vano San Ambrosio llama a María "maestra de la virginidad" [119], por lo que resulta lógico que quienes, desde los primeros tiempos de la Iglesia, hicieron profesión de virginidad consagrada, se sintieran singularmente vinculados a María. San Jerónimo decía: "Para mí la virginidad es una consagración en María y en Cristo" [120].

Cuando Gregorio de Nyssa trata de la fecundidad de las almas vírgenes, su mirada se dirige en primer lugar a la Virgen

---

116 Cf. *De institutione virginis*, cap. 8, 51-57: PL 16, 319-320.

117 Cf. *Cartas*, carta 22, a Eustoquia, n. 36, en *Obras de San Jerónimo*, BAC, Madrid 1962, p. 202.

118 *Adv. Jovinianum*, 1, 32: PL 23, 217.

119 *De institutione virginis*, cap. 6, 45: PL 16, 317.

120 *Epistolario*, epist. 22, n. 18, ed. BAC, Madrid 1993, p. 224.

María. Madre de Cristo según la carne y según el espíritu. y desde allí la extiende a las vírgenes consagradas, que concebirán y darán a luz espiritualmente a Cristo. "Lo que se cumplió corporalmente en María inmaculada -escribe- cuando la plenitud de la Divinidad resplandeció en Cristo por la virginidad. también se cumple en toda alma que permanece virgen según la razón: no que el Señor se haga en adelante presente corporalmente, puesto que «nosotros no conocemos ya a Cristo según la carne» (2 Cor 5, 16), pero viene a habitar espiritualmente, e introduce con Él al Padre, como se dice en alguna parte del Evangelio (cf. Jn 14, 23)" [121].

San Agustín se ha explayado con evidente deleite en este tema de la virginidad maternal de María, como paradigma de las almas vírgenes, llamadas a la fecundidad espiritual. "Es madre de sus miembros -escribe-, que somos nosotros, porque cooperó con su caridad para que nacieran en su Iglesia los fieles. miembros de aquella Cabeza de la que es efectivamente madre según el cuerpo. Convenía que nuestra Cabeza por extraordinario milagro naciera, según la carne, de una virgen, para significarnos que sus miembros habían de nacer, según el espíritu, de la Iglesia virgen. Solamente María es, por tanto, madre y virgen según el cuerpo y según el espíritu: madre de Cristo y virgen también de Cristo" [122].

Más adelante retoma el argumento, simulando una discusión. Las mujeres casadas contienden con las vírgenes poniéndoles el ejemplo de nuestra Señora: "María tuvo las dos cosas dignas de alabanza, la virginidad y la fecundidad, pues dio a luz permaneciendo virgen. Al no poder tener cada una de nosotras esta doble dicha, nos la hemos repartido, de modo que vosotras

121 *De la virginidad*, cap. II, 3: SC 119, p. 268.
122 *De sancta virginitate*, cap. VI. ed. BAC, p. 144.

seáis vírgenes y nosotras seamos madres, para que vuestra intacta virginidad os consuele de no tener hijos y la ganancia de tenerlos nos compense a nosotras por la integridad perdida". A lo que el Santo responde que este modo de hablar de las fieles esposas a las sagradas vírgenes se podría tolerar en alguna forma, si aquéllas dieran corporalmente a luz a sus hijos ya cristianos. Pero, como sabemos, no es así, y por eso se apresuran a llevarlos a las aguas bautismales. Las vírgenes, en cambio, son fecundas sin perder su virginidad. Y de ese modo se asemejan más a la Santísima Virgen [123].

Mons. Rau se esmera por relacionar el diálogo del ángel y de María con el celibato sacerdotal, virgen y fecundo. Cuando nuestra Señora le dijo al ángel: "No conozco varón", éste le respondió: "El Espíritu Santo descenderá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra" (Lc 1, 35). Siguiendo a San Agustín, comenta el autor citado que allí se manifiesta algo grande, ya que es la primera vez que se oye hablar claramente de la Santísima Trinidad en el Nuevo Testamento: se menciona al Espíritu, al Hijo de Dios, y al Altísimo. Pareciera que la virginidad tuviese que ver con la revelación de los misterios ocultos en el seno de la Trinidad. "El ángel revela a los hombres el gran misterio de Dios como respuesta a la pregunta virginal de María. ¡Cómo ha sido honrada la virginidad en esa hora! El misterio más profundo del Altísimo –el secreto de su vida íntima– al ser revelado por primera vez en el mundo, cae sobre una tierra virginal, sobre el secreto de María. ¿No obra con justos títulos la Iglesia cuando a los que quieren y deben escrutar las profundidades de este misterio, a sus sacerdotes, «teólogos» por estado, les exige el estado de virginidad? La virginidad y la sabiduría son hermanas gemelas" [124].

123 Cf. ibid., cap. VII, p. 146.
124 *Teología del celibato virginal...*, pp. 61-63.

La obra del sacerdote célibe continuará la de María virgen. Así como ella, por la virtud del Espíritu Santo, le dio al Verbo una nueva existencia en su propia carne, de manera semejante el sacerdote tiene la misión de engendrar a Cristo en las almas por el bautismo. A imitación de María, y también por la virtud del mismo Espíritu, concebirá una vez más al Hijo de Dios, dándole una existencia nueva en la Sagrada Eucaristía. En síntesis, al sacerdote le ha sido comunicado el poder de engendrar a Cristo en el corazón de los fieles, para unirlos luego con Él en la Eucaristía [125].

"Imitad a María, hijas", recomienda San Ambrosio a las almas vírgenes [126]. Y en otro lugar: "Que la vida de María os sirva de modelo de virginidad, cual imagen que se hubiese trasladado a un lienzo; en ella, como en un espejo, brilla la hermosura de la castidad y la belleza de toda virtud. De aquí podéis tomar ejemplos de vida, ya que en ella, como en un dechado, se muestra con las enseñanzas manifiestas de su santidad, qué es lo que habéis de corregir, qué es lo que habéis de reformar, qué es lo que habéis de retener... He aquí la imagen de la verdadera virginidad... Esta fue María, cuya vida pasó a ser norma para todas las vírgenes" [127].

b. La Iglesia y la virginidad

El mismo San Ambrosio nos ofrece un notable texto donde describe el matrimonio de Cristo, que en cierto modo deja a su Padre para desposarse con la Iglesia, a quien introduce en sus entrañas. "Estando aún afuera, la Iglesia besa a Cristo, y es por Él introducida en su cámara nupcial. La besa afuera, cuando

125 Cf. ibid., pp. 33-34.
126 *De institutione virginis*, cap. 14, n. 87: PL 16, 328.
127 *De virginibus*, lib. II, c. 2, nn. 6.15: PL 16, 208.210

«semejante al esposo que sale de su tálamo, se lanzó alegre, como gigante, para correr su camino» (Ps 19, 6). Como gigante está afuera; porque no juzgando rapiña ser igual a Dios, tomó la forma de siervo (cf. Fil 2, 6.7). Se puso, pues, afuera, el que estaba adentro. Míralo adentro, cuando lees que está en el seno del Padre; conócelo afuera, cuando nos busca, para redimirnos. Se puso afuera, para que yo estuviese dentro, y se hiciera mediador nuestro" [128].

La Iglesia virgen se hace una con Cristo virgen. Como dice también Ambrosio: "Es virgen la que se desposa, es virgen la que nos llevó en su seno, es virgen la que nos engendró, es virgen la que nos alimentó con su propia leche" [129]. Virgen y madre a la vez. "La Santa Iglesia, sin mancha en su unión de esposa, fecunda en número de hijos, es virgen por su pureza y madre por su fecundidad. Como virgen, nos da a luz, no por obra de hombre alguno, sino por obra del Espíritu. Como madre, nos da a luz, no con dolor del cuerpo, sino con la alegría de los ángeles. Como virgen, nos alimenta, no con la leche de su cuerpo, sino con la que el Apóstol dio de beber a un pueblo todavía infantil (cf. 1 Cor 3, 2). ¿Qué mujer casada tiene hijos más numerosos que la Iglesia que es virgen?" [130].

De este modo, así como el alma virgen debe mirarse en María, debe espejarse también en la Iglesia, ambas vírgenes y madres. Es cierto, como lo hemos observado anteriormente, que toda alma que pertenece a la Iglesia, a semejanza de la misma Iglesia, puede ser considerada como esposa de Jesús. Pero las almas que se han consagrado especialmente a Cristo por la virginidad, lo son en un sentido nuevo y absoluto. "En ellas –afirma San Cipriano– se expande la gloriosa fecundidad de la ma-

128 *De institutione virginis*, cap. 1, 6: PL 16, 306-307.
129 *De virginibus*, lib. I, c. 5, n. 22: PL 16, 195.
130 Ibid., lib. I, c. 6, n. 3: PL 16, 197.

dre Iglesia, y mientras más aumenta el número de vírgenes, tanto más se acrecienta la alegría de la Madre" [131]. Por eso la Iglesia aprecia tanto a las almas vírgenes, viendo en ellas la realización más perfecta de su propio misterio.

Cerremos el presente tema con un texto muy notable de San Agustín, tomado de su tratado sobre la virginidad: "Siendo también la Iglesia universal virgen desposada con un solo varón, que es Cristo, como dice el Apóstol, ¿cuán dignos de honor no han de ser sus miembros, que guardan en su carne lo que toda ella guarda en su fe? La Iglesia imita a la madre de su Esposo y Señor; porque la Iglesia también es virgen y madre. Pues, si no es virgen, ¿por qué celamos su virginidad? Y si no es madre, ¿a qué hijos hablamos? María dio a luz corporalmente a la Cabeza de este cuerpo; la Iglesia da a luz espiritualmente a los miembros de esa Cabeza. Ni en una ni en otra la virginidad ha impedido la fecundidad; ni en una ni en otra la fecundidad ha ajado la virginidad. Por tanto, si la Iglesia universal es santa en el cuerpo y en el espíritu, y, sin embargo, no es toda virgen en el cuerpo, aunque sí en el espíritu, ¿cuánto más santa será en aquellos miembros en los que es virgen a la vez en el cuerpo y en el espíritu?" [132].

En la misma obra leemos: "Ninguna fecundidad corporal engendra a esta familia de vírgenes, ni es hija de la carne y de la sangre. Si buscamos su madre, es la Iglesia. No puede engendrar sagradas vírgenes más que una virgen sagrada, aquella que «ha sido desposada con un único varón para ser presentada inmaculada a Cristo» (2 Cor 11, 2). De ella, que no es enteramente virgen en el cuerpo, pero es toda virgen en el espíritu, nacen las santas vírgenes en el cuerpo y en el espíritu" [133].

131 *Porte exterior de las vírgenes*, 3, ed. BAC, p. 124.
132 *De sancta virginitate*, cap. II, ed. BAC, pp. 138-140.
133 Ibid., cap. XII..., p. 152.

5. Anticipación de la esjatología

Un último aspecto de la virginidad es su orientación a la esjatología. Así lo insinúa el Niceno: "Muchos son los que, a pesar de la juventud de su edad, se han vuelto canosos por la pureza de su castidad, adelantando la ancianidad por su razón y en cierta manera trascendiendo el tiempo" [134]. En el mismo sentido, San Cipriano les decía a los vírgenes: "Lo que nosotros seremos, vosotros ya habéis comenzado a serlo. Vosotros poseéis ya en este mundo la gloria de la resurrección; vosotros pasáis por el tiempo sin las manchas del tiempo" [135].

a. *El llamado de lo alto*

La virginidad es una convocatoria hacia lo alto. Por eso, como escribe Metodio, pide naturalezas robustas y nobles que, menospreciando los placeres terrenos, "orienten hacia las alturas el carro de su alma, sin amainar su impulso hacia el fin, hasta que, escapando al peso que las tira para abajo, trasciendan el mundo por el vivo vuelo de su fina punta intelectual, y elevadas verdaderamente sobre la bóveda celestial, contemplen distintamente la Incorruptibilidad misma, tal cual brota del seno inmaculado del Todopoderoso... Si los pasos de la virginidad están sobre la tierra, su cabeza toca los cielos" [136]. De esta manera, la carne, que de por sí es "esponjosa y fangosa", se ve elevada mediante lo que hoy llamaríamos una especie de ley de la gravedad invertida [137].

El Esposo divino, luego de haberse sumergido en nuestro mundo doliente, abreviándose en la forma de siervo, ascendió a las

134 *De la virginidad*, cap. XXIII, 6: SC 119, p. 548.
135 *Liber de habitu virginum*: PL 4, 462.
136 *Banquete*, 1er. Discurso, 1: SC 95, pp. 53-55.
137 Cf. ibid., 8º Discurso, 4: p. 208.

alturas. A ejemplo suyo, el alma virgen lo debe acompañar en dicho ascenso, y ello desde ya. "Porque no descendió Cristo para que, uniéndose con su esposa, permaneciese en la tierra, sino para asumirla y, convirtiéndola, llevarla de la tierra al cielo" [138]. Sobre todo el sacerdote, mediante su celibato virginal, tiene el deber de vivir con el corazón elevado al tiempo que la misión de conducir a su rebaño a las puertas de la eternidad, donde la vida laboriosa y activa dejará lugar a la sola vida contemplativa.

Frente a la vida poco menos que animal que lleva la gran mayoría de los hombres, afincados en este mundo, la virginidad proclama la existencia de una vida trascendente a la de acá abajo, invitando a verticalizar la existencia. El Niceno lo dice en términos severos: "Así como los ojos de los puercos, vueltos naturalmente hacia lo bajo, no tienen ninguna experiencia de las maravillas celestiales, así el alma, arrastrada hacia abajo por el cuerpo, no podrá ya mirar hacia el cielo y las bellezas de lo alto, por su inclinación hacia lo que hay de bajo y de bestial en la naturaleza. Por eso, para poder, libre y despegada lo más posible, levantar los ojos hacia el placer divino y bienaventurado, nuestra alma no se volverá hacia ninguno de los bienes terrestres y no tomará parte en los placeres cuyo uso está permitido en la vida común, sino que apartará de los bienes corporales su poder de amar para dirigirlo hacia la contemplación intelectual e inmaterial de lo Bello. He aquí cómo la virginidad corporal ha sido concebida para nuestra ventaja, en orden a favorecer tal disposición de alma, de modo que en ella se produzca una especie de olvido y amnesia de los movimientos pasionales de la naturaleza, puesto que ya no experimenta ninguna necesidad de ocuparse de las deudas viles de la carne" [139].

138 Basilio de Ancira, *Liber de virginitate*, 50: PG 30, 50.
139 *De la virginidad*, cap. V: SC 119, pp. 335-337.

La virginidad propicia un caminar sereno pero constante hacia la trascendencia. Los buenos viajeros, prosigue el Niceno, acostumbran caminar con paso igual, hacia el término de su viaje. Ya sea que atraviesen llanuras, bosques tupidos o lugares desérticos, ni el placer los retiene ni el desplacer los detiene. Así el alma virgen, "sin volver atrás, se dirigirá firmemente hacia el fin propuesto, y, sin dejarse desviar por nada que esté a los costados del camino, atravesará la vida no mirando más que el cielo, como un buen piloto que dirige su embarcación directamente hacia el fin que se ha fijado" [140].

Para Metodio de Olimpo, las almas vírgenes elevan hacia lo alto su mirada, porque tienen sed del bien celestial, que es su morada terminal [141]. Esas almas, agrega, "cuyas alas son vigorosas y ligeras, accediendo a lo que está más allá de esta vida, ven en lontananza lo que ningún otro ser humano ha contemplado, las praderas mismas de la inmortalidad..., no piensan sino en esos lugares, continuamente fascinadas ante lo que allí en lo alto se ofrece a su contemplación; de ahí el poco caso que hacen de lo que aquí abajo la gente estima como bienes: las riquezas, las glorias, los linajes, el matrimonio; nada les es más precioso que los bienes de lo alto" [142].

Cerremos este apartado con una notable reflexión del Niceno: "La virginidad da alas al hombre para elevarlo al deseo de los bienes celestiales, y, convertida en algo así como en un puente que asegura la familiaridad con Dios, a través de ella hace que dos seres de naturaleza tan distinta [como son Dios y el hombre] lleguen a un acuerdo" [143]. Como se ve, Gregorio mantiene

---

140 Ibid., cap. IV, 4: pp.316-318.
141 Cf. *Banquete*, 4° Discurso, 5: SC 95, 138.
142 Ibid., 8° Discurso, 2: p.204.
143 *De la virginidad*, cap II, 3: SC 119, p.270.

las distancias entre Dios y el hombre, no sin agregar que la virginidad establece entre ellos un puente, permite una mediación, al punto de realizar un acuerdo (συμφωνία) entre ambos, haciendo que el hombre entre en la familiaridad (οικείωσις) de Dios.

b. Victoria sobre la muerte

El llamado de lo alto no es sino el preanuncio de la victoria sobre la muerte. Gregorio de Nyssa describe así dicho triunfo: "La corruptibilidad comienza con la generación, pero los que han roto con ella por la virginidad han fijado en sí mismos un límite a la muerte, impidiéndole ir más lejos; ellos mismos se han colocado como una frontera entre la vida y la muerte, y la han contenido [a la muerte] en su impulso hacia adelante. La muerte no puede pasar más allá de la virginidad, sino que encuentra en ella su término y su disolución... La muerte, que caminaba con todas las generaciones anteriores y que acompaña en su travesía a los que en cada instante llegan a la vida, ha encontrado en la virginidad un límite a su acción que le es imposible superar. Así como en el caso de María, Madre de Dios, cuando «la muerte, que reinó desde Adán hasta» (Rom 5, 14) ella, se aproximó también a ella, topándose con el fruto de su virginidad como contra una roca, se rompió sobre ella, así sucede en toda alma que señorea la vida carnal por medio de la virginidad: el poder de la muerte se quiebra y se disuelve, en cierta manera, por falta de tener dónde hundir su aguijón (cf. 1 Cor 15, 55). Es que el fuego, si no se le arroja madera, paja, fardos, o cualquier otra materia corruptible, no puede mantenerse por sí mismo. Así el poder de la muerte no ejercerá más su actividad, si el matrimonio no le provee la materia, y no le prepara gente destinada a morir" [144].

144 Ibid., cap. XIV, 1; SC 119, pp.432-436

Enseña San Juan Crisóstomo que los que, al decir del Apóstol, "no tienen nada, poseyéndolo todo" (2 Cor 6, 10), son capaces de menos-preciarlo todo; no temen ni a los magistrados, ni a los príncipes, ni a los reyes. El texto de San Pablo se refiere sobre todo a las riquezas. El que las menos-precia, llegará fácilmente a menos-preciar la muerte, y hablará a todos con libertad de espíritu (παρρησία), sin temer a nadie. En cambio, quien no tiene sino el dinero en la cabeza, no es solamente esclavo de ese dinero, sino también de la gloria, del honor, de la vida presente, en suma, de las cosas humanas en general. Por eso el Apóstol dice que la avaricia es "la raíz de todos los males" (1 Tim 6, 10). Pues bien, concluye el Crisóstomo, la virginidad es apta para secar dicha raíz e implantar otra en nosotros, la raíz perfecta de donde brotan todos los bienes, la libertad, la seguridad, el coraje, un celo de fuego (ζῆλον πεπυρωμένον), un amor ardiente de las cosas del cielo, el menosprecio de todas las cosas de la tierra [145].

En el alma virgen, afirma el Niceno, florecen los bienes más excelentes, por la presencia e inhabitación permanente del Señor de esa casa; de ahí que "su muerte produzca no la separación del ser amado sino la unión con él, porque «cuando se va, es para estar con Cristo», como dice el Apóstol (Fil 1, 23)" [146].

Por eso, al llegar la hora de su muerte, estará vigilante. Será de noche (cf. Mt 25, 5-6), se encontrará en su celda, porque el Esposo vendrá de noche y llamará a su puerta, dice San Ambrosio. El quiere que vigile en todo momento y espera encontrar abierta la puerta de su alma, para que al presentarse pueda escuchar la voz de su esposa, alabando a Dios y cantando salmos en su cuarto. Si su carne duerme, que vigile su fe [147]. Se

145 Cf. *De virginitate*, LXXXI: SC 125, pp. 380-382.
146 *De la virginidad*, cap. III, 8: SC 119, p. 294.
147 Cf. *Exhortatio virginitatis*, cap. 9, 58: PL 16, 353

cumple así lo de la parábola de las vírgenes prudentes. Metodio le hace decir a una virgen: "Tú, oh Cristo, eres para mí todas las cosas. Para ti me conservo pura; con la lámpara encendida voy a tu encuentro, oh Esposo" [148].

Nada como la virginidad prepara el advenimiento de Cristo, suscitando el espíritu de desprendimiento y permitiendo superar el temor de la muerte [149].

Dirigiéndose a las almas vírgenes, el Crisóstomo las exhorta a renunciar a los bienes de la tierra, que son realmente juguetes de niños, les dice, para que tengan siempre su pensamiento dirigido hacia el cielo. Ya que habrán de trocar esta mirada por otra, será menester que desde ya se vayan liberando de las preocupaciones vanas. Si debiesen cambiar por un palacio real una choza miserable, no se preocuparían por los objetos fútiles de barro o de madera, ni por los muebles u otros objetos pobres de dicha choza. No se inquieten tampoco hoy de las cosas de la tierra, porque se acerca el tiempo que las convoca al cielo [150].

c. *Serenidad señorial*

La virginidad unifica interiormente, haciendo que el alma participe de la simplicidad e indivisión de Dios. "Me parece que un ejemplo aclarará nuestra opinión –escribe el Niceno–. Supongamos un agua que brota de una fuente y se divide, según la ocurrencia, en diversos arroyos; mientras corra de esa forma, no será apta en modo alguno para la agricultura, porque su dispersión en numerosas direcciones hace que no se encuentre de

148 *Banquete*, 11º Discurso, 2: SC 95, pp.310-312.

149 Cf. S. Gregorio de Nyssa, *De la virginidad*, cap. XXIII, 7: SC 119, p. 560.

150 Cf. *De virginitate*, LXXXIII, 1.2: SC 125, pp. 350- 352

ella en cada lugar sino una pequeña cantidad, débil y lenta para moverse, en razón de su reducido caudal. Pero si todos esos arroyos desordenados se reúnen, y lo que hasta entonces se dispersaba por todos lados, se congrega en una sola corriente, esa masa de agua convergente servirá para muchas cosas útiles. Así sucede, me parece, con la inteligencia humana: si se esparce por todas partes, fluyendo y dispersándose hacia lo que agrada en cada momento a los sentidos, no es capaz de encaminarse hacia el verdadero bien; pero si, convocada de su dispersión, recogida sobre sí misma, reunida y no ya desparramada, se mueve hacia la actividad que le es propia y conforme a su naturaleza, nada le impedirá ser conducida hacia las cosas de lo alto, verticalmente, bajo una especie de presión ascendente, y ello a pesar de su movimiento natural que la lleva hacia abajo". Así sucede con la inteligencia del alma virgen, que congregada por la continencia, se vuelve señora del espíritu, y entonces se eleva hacia los bienes superiores. Porque el alma tiende siempre a moverse, ya que ha recibido de su Creador una naturaleza tal que en esta tierra no puede jamás estabilizarse, pero como en este caso ha cerrado sus puertas a las vanidades, careciendo de atajos por donde extraviarse, no le queda sino ir derecho a la realidad [151]. De esta manera el alma virgen adquiere el perfecto señorío de su alma y la paz interior.

Coincidiendo con San Gregorio, dice Basilio de Ancira que el alma de la virgen no ha de perder la serenidad, ya que su ocupación le exige estar absorta en los pensamientos divinos, inmune a los flujos exteriores y a las distracciones interiores: "No debe dejarse turbar por la ira, por la tristeza, o por otras perturbaciones, no vaya a ser que por esta agitación, su alma se llene de otras imágenes; comportándose siempre del mismo modo, y penetrada de la alegría divina, no se deje turbar por las olas de ninguna

151 Cf. *De la virginidad*, cap. VI, 2: SC 119, pp.344-348

perturbación, ni en su interior conserve ninguna otra imagen que la de su Esposo, de modo que su alma no tenga en sí otra cosa que la belleza refulgente de su Esposo que allí se refleja como en un espejo, y no quiera ser adornada de ninguna otra cosa que por esta belleza. Que todo el lugar en el alma de la virgen esté lleno de la presencia de Cristo" [152]. La virgen tendrá que hacer de su vida un sábado perpetuo, agrega, de modo que ninguna agitación separe de su interior la imagen de Dios o amengüe la belleza de su alma. Que su sábado nunca se interrumpa [153].

d. *En el coro de los ángeles*

Según lo hemos señalado, la virginidad anticipa en cierta manera el siglo futuro, ese siglo donde los hombres, como dijo el Señor, "no tomarán ni hombre ni mujer, porque son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección" (Lc 20, 35-36). Con estas palabras el Señor nos pone en una nueva pista, a saber, la relación de la virginidad con la vida angélica. "Enseguida que el Hijo de Dios entró en la tierra –escribe San Jerónimo–, instituyó para sí una nueva familia, de modo que quien era adorado en el cielo por los ángeles, tuviera ángeles en la tierra". Y San Ambrosio: "Que nadie se extrañe al ver que se compara a los ángeles con aquellas que están unidas al Señor de los ángeles. ¿Quién va a negar que esta forma de vida proviene del cielo, esta forma de vida que no encontramos fácilmente en la tierra, si no es porque Dios ha descendido en cuerpo terrestre?... Luego que el Señor vino en cuerpo, uniendo la divinidad y el cuerpo, sin mancha ni confusión alguna, entonces se propagó en todo el orbe esta manera tan celestial de usar de la vida" [154]. Por eso, agrega, "en las vírgenes sagradas vemos

152 *Liber de virginitate*, 49: PG 30, 765-768
153 Ibid., 58: 785-788.
154 *De virginibus*, lib. I, c. 3, nn. 11.12: PL 16, 191-192

sobre la tierra la vida de los ángeles, que en el paraíso habíamos perdido" [155].

En el mismo contexto, Metodio nos ha dejado unas reflexiones llenas de belleza. De acuerdo a lo que hemos dicho más arriba, él concibe la Encarnación del Verbo como un acto nupcial. El Verbo es el Esposo que, alejándose de la casa de su padre, descendió a la tierra para hacerse una carne con su esposa, la naturaleza humana. Esta humanidad concreta que ha asumido supera en belleza a la de todos los hombres, de modo que nadie ha podido, ni siquiera los que se han elevado más alto en el favor de Dios, acercarse a su sublimidad. Tal es la reina de la que habla el salmo 45, de cuya hermosura se prendó el Rey, toda radiante de gloria (cf. Ps 45, 10.14). Esa humanidad sin mancha y bienaventurada es la que el Verbo mismo llevó consigo al cielo y la instaló a la diestra del Padre, ataviada con un vestido áureo [156]. Tras ella, la primera en desposarse con Dios, entran las vírgenes, lo mejor de la Iglesia: "Hay que examinar lo que el Espíritu nos trasmite asimismo en la secuencia del salmo 45, después de la entronización del hombre –asumido por el Verbo– a la diestra del Todopoderoso: «Detrás de ella –se dice– las vírgenes, sus compañeras, son introducidas a ti; con alegría y júbilo son conducidas, entran en el palacio del rey» (Ps 45, 15-16). Con toda evidencia, el Espíritu hace aquí el elogio de la castidad, prometiendo que, en segundo lugar, después de la Esposa del Señor –como lo hemos explicado– serán las vírgenes las que avanzarán hacia el Todopoderoso «con alegría y júbilo», bajo la guardia de honor y la escolta de los ángeles. Sí, digna de todo amor y tres veces deseable es la gloria de la virginidad: ello es tan verdadero que el Señor, luego de haber hecho subir hacia su Padre a la Reina que modeló exenta de todo pecado,

155 *De institutione virginis*, cap. 17, 104: PL 16, 331.
156 Cf. *Banquete*, 7º Discurso, 8: SC 95, pp. 194-196.

introduce allí mismo el coro y el orden de las vírgenes; a ellas se les concede el segundo lugar después de la Esposa" [157].

Tal es el destino de las almas vírgenes, "bajo la escolta de los ángeles". No pueden considerarse ciudadanas de este mundo las que tienen su esposo en el cielo, las que "trascendiendo las nubes, el aire, los ángeles, encontraron al Verbo de Dios en el seno del Padre" [158].

Hay, pues, una relación muy estrecha entre la virginidad y la vida angélica, una suerte de parentesco, como afirma San Agustín: "El abstenerse de todo contacto carnal por la religiosa continencia tiene algo de participación angélica" [159]. Son varias las semejanzas: "Los ángeles no se desposan, no están desposados: la virgen tampoco. Ellos están sin cesar en presencia y al servicio de Dios: la virgen también" [160]. En el mismo sentido, San Cipriano: "Vosotras ya poseéis la gloria de la resurrección en este mundo; pasáis por él sin contagiaros de él. Si perseveráis castas y vírgenes, os hacéis iguales a los ángeles de Dios. Sólo permanezca firme e incorrupta vuestra virginidad...A Dios y al cielo debéis levantar los ojos, y después de haberlos levantado hacia lo más alto, no deberéis bajarlos a las concupiscencias de la carne y el mundo y a lo terrenal" [161]. La mirada de las vírgenes fieles, como dice el Crisóstomo, ofrecen tanta belleza y encanto que despiertan el amor no de los hombres sino de los ángeles y de su Soberano [162].

La comunión del alma virgen con el mundo angélico le permite tomar parte, desde ya, y de una manera privilegiada, en la

157 Ibid., 7º Discurso, 9: pp. 196-198
158 San Ambrosio, *De virginibus*, lib. I, c. 3, n.11: PL 16, 191
159 *De sancta virginitate*, cap. XIII, ed. BAC, p. 152.
160 S. Juan Crisóstomo, *De virginitate*, XI, 1: SC 125, p. 126.
161 *Porte exterior de las vírgenes*, 22, ed. BAC, p. 140
162 Cf. *De virginitate*, LXIII, 2: SC 125, pp. 326-328.

liturgia celestial, pudiendo unir su voz al canto de los ángeles –*una voce*–, en el Trisagio de la alabanza eterna.

e. Las Bodas del Cordero

Cuando consideran esta relación de la virginidad con la escatología, varios de los Padres hacen referencia al momento apocalíptico. Así, por ejemplo, San Agustín: "¡Adelante, pues, santos de Dios, jóvenes y doncellas, varones y mujeres, célibes y vírgenes, adelante hasta el fin! ¡Alabad al Señor más dulcemente, porque le pensáis más densamente; esperadle con más gozo, porque le servís con más empeño; amadle con más ardor, porque le agradáis más intensamente. Ceñidos los lomos y las candelas encendidas, esperad al Señor para cuando venga a las bodas. Llevaréis a las bodas del Cordero un cántico nuevo que tañeréis con vuestras cítaras. No como el que canta toda la tierra, y del que se dice: «Cantad al Señor un cántico nuevo, cantad al Señor, mundo universo» (Ps 96, 1), sino un cántico que nadie podrá salmodiarlo, sino vosotros. Así os vio en su rapto aquel varón amado sobre todos por el Cordero y que solía descansar sobre su pecho y bebía y ensalzaba al Verbo de Dios sobre todas las maravillas celestiales. El os vio en el número de ciento cuarenta mil santos que tañían sus cítaras de inmaculada virginidad en el cuerpo e inviolada verdad en su corazón; y escribió de vosotros porque seguís al Cordero donde quiera que vaya (cf. Ap 14, 4)... La alegría de las vírgenes de Cristo será Cristo, en Cristo, con Cristo, tras Cristo, mediante Cristo, por Cristo... ¡Id a gozar de ello, seguid al Cordero, pues también es virgen su carne! Él ha conservado en sí lo que no quitó en su madre ni al ser concebido ni en su nacimiento. Con razón le seguís donde quiera que vaya con la virginidad del corazón y de la carne" [163].

163 *De sancta virginitate*, cap. XXVII, ed. BAC, pp. 176-178

Refiriéndose Metodio a aquella mujer del Apocalipsis que dio a luz un hijo varón, y a la que, perseguida por el dragón, le fueron dadas dos alas de águila grande para que volase al desierto, donde recibió alimento (cf. Ap 12, 13-14), tras aplicarlo a la Iglesia, que venció a la serpiente, prosigue: "Todos los discursos anteriores nos enseñan, oh vírgenes llenas de belleza, a imitar a nuestra Madre, en la medida de nuestras fuerzas, a no dejarnos turbar por los disgustos, las vicisitudes y las aflicciones de esta vida. Así podréis entrar con ella, radiantes, en la cámara nupcial, escoltando al Esposo con las luces de vuestras lámparas. No os asustéis, pues ante las emboscadas y las calumnias de la Bestia, equipaos valientemente para el combate, armadas con el «casco de salvación» (Ef 6, 11), la coraza y las polainas; le produciréis un espanto incalculable si cargáis contra ella con mucha resolución y bravura, y se verá obligada a retroceder cuando vea a sus enemigos ordenados para la batalla por el que es más fuerte que ella" [164].

Será el triunfo de la virginidad, en la consumación de los tiempos, cuando "condenada la gran meretriz" que corrompió la tierra con su prostitución (cf. Ap 19, 2), lleguen "las bodas del Cordero" (Ap 19, 7). Entonces, como dice Metodio, "el orden, el coro santificado de las vírgenes será el primero en ser introducido junto a Él, como cortejo suyo, en la cámara nupcial, en el reposo de las edades nuevas" [165].

Tal es el significado de la virginidad, ya desde la tierra, preanunciar los tiempos terminales. "Aun estando en este mundo – escribe el mismo Metodio–, no parecen estar en este mundo, sino introducidas ya, por el pensamiento y el ímpetu apasionado, en la asamblea celestial. Porque no está en el orden de las cosas que el ala de la virginidad se arrastre pesada a ras de tierra, sino

164 *Banquete*, 8º Discurso, 12: SC 95, p. 232.
165 Ibid., 7º Discurso, 3: p. 186.

que, según su misma naturaleza, conduce al alma hacia el cielo. hacia una vida que se aproxima a los ángeles. Cuando se escuche la señal de la partida. después de nuestra migración en la tierra, aquellas que han vivido como vírgenes verdaderamente fieles para Cristo, serán las primeras de todas a quienes se entregue el premio de su victoria, la corona de flores imperecederas que El les confiará. Porque, a su partida de este mundo, se dice que los ángeles irán al encuentro de las vírgenes, prodigándoles palabras de bienvenida, para hacerles cortejo hasta las praderas que he evocado, y donde ellas estaban hasta hace poco tan impacientes por acceder cuando se las imaginaban de lejos, en los tiempos en que habitando en sus cuerpos, pensaban en las realidades divinas" [166]. Allí cada una de ellas podrá decir con verdad que es la Esposa del Verbo, que viene a recibir en dote la eterna corona de incorruptibilidad, allí "triunfará coronada, después de haber reportado la victoria en combates inmaculados" (Sab 4. 2). Allí podrá entonar "el cántico nuevo" (Ap 5, 9). A ello se refería el vidente San Juan cuando habló de los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos, "que no se mancharon con mujeres y son vírgenes" (Ap 14, 3-4) [167].

Muchos, entonces, acota San Agustín, no podrán cantar aquel "canto nuevo", que será exclusivamente de las vírgenes. Sin embargo, se deleitarán al escucharlo. "Pero vosotras que lo cantaréis y lo escucharéis, que oiréis aquello mismo que cantáis, os alegraréis con más dicha y reinaréis más jubilosamente" [168].

Integrarán el coro de los ángeles, en sublime sinfonía, y también, como dice el Niceno, danzarán "con las potencias hipercósmicas" [169].

166 Ibid., 8° Discurso, 2: pp. 204-206.
167 Cf. Ibid., 6° Discurso, 5: p. 176.
168 *De sancta virginitate*, cap. XXIX, ed. BAC. p. 180.
169 *De la virginidad*, cap. II, 3: SC 119. p. 268. El Niceno llama así a los coros angélicos.

En su libro sobre la virginidad San Agustín nos ha dejado un texto que sintetiza mucho de lo que hemos dicho hasta acá. Allí comienza refiriéndose a la vida conyugal, donde se tiene que pensar en las cosas que son de este mundo, en cómo el varón agradará a la mujer y la mujer al varón. Tales cosas no apartan, por cierto, del reino de Dios, como lo hacen los pecados, que tenemos que evitar, no sólo por consejo, sino por precepto. Pero el mérito, que podría haber sido mayor en el reino de los cielos si se hubiera pensado más en cómo agradar a Dios, se verá aminorado al haber pensado menos, debido a las exigencias del matrimonio... "Para entrar en la vida eterna es forzoso haber evitado o tener perdonados todos los pecados. Pero una vez allí hay una cierta e insigne gloria, que no se dará a todos los que han triunfado igualmente para siempre, sino a algunos; para gozar de ella no bastará haber sido librado de todos los pecados; será preciso haber consagrado al mismo libertador algo que no estuviera preceptuado como falta, pero que mereciera alabanza el hecho de consagrarlo y cumplirlo... «Una estrella difiere de otra en claridad» (I Cor 15, 41)" [170].

Glorioso se nos muestra el futuro del alma virgen. "Piensa qué día tan grande será aquél –le dice San Jerónimo–, cuando te salga al encuentro la misma Virgen María, madre del Señor, acompañada de todos los coros de vírgenes" [171].

Escolio. La belleza de la virginidad

Si hay alguna palabra que los Padres y Doctores de la Iglesia repiten con más frecuencia cuando se refieren a la virginidad es la palabra "belleza". Así San Agustín ha hablado de "la hermo-

170 *De sancta virginitate*, cap. XIV, ed. BAC, pp. 154-156
171 *Cartas*, carta 22, a Eustoquia, n. 41, ed. BAC, p. 206.

sura de la virginidad (*decor virginitatis*)" [172]. Lo mismo el Crisóstomo: το τῆς παρθενίας κάλλος [173]. La virginidad es hermosa porque hace que las vírgenes se vuelvan receptivas a la invasión de esa "belleza antigua y siempre nueva" que es Dios, quedando transfiguradas. No en vano la virginidad ha sido definida por San Gregorio de Nyssa como "el método y el medio para divinizar la vida".

Santo Tomás nos ha dejado al respecto un texto contundente: "La virginidad es virtud de grandísima excelencia, trascendiendo la castidad de la viudez y la conyugal. Y como a la castidad se le atribuye por antonomasia la belleza, a la virginidad corresponde, consiguientemente, una hermosura excepcional (*et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo*)" [174]. Una hermosura gloriosa. Sor Isabel de la Trinidad anhelaba "cubrir a Cristo de gloria". Recuerda aquello de San Pablo: la mujer es la "gloria de su esposo" (1 Cor 11, 7). Bien ha dicho Metodio de Olimpo que "una virgen debe estar siempre enamorada de la belleza" [175].

IV. Pecados contra la Castidad y la Virginidad

Diversas son las faltas que se oponen a las virtudes de la castidad y la virginidad. La primera de ellas es corporal, la lujuria; la otra, más propia del alma, podríamos llamarla "adulterio espiritual".

---

172 Por ej. en *De sancta virginitate*, cap. XXVIII, ed. BAC, p. 178.
173 *De virginibus*, XIV, 5: SC 125, p. 142.
174 *Summa Theol.* II-II, 152, 5, c.
175 *Banquete*, 1er Discurso, 1: SC 95, p. 56.

1. La lujuria

A la castidad se opone la lujuria. Cuando queremos precavernos de este gran pecado, hemos de cuidarnos de no englobar en él toda la esfera del sexo. La naturaleza, reiterémoslo, nada tiene en sí de malo. El maniqueísmo moral es un error tan craso como devastador. Unicamente es pecaminoso lo que contraría a la razón, y la razón sólo exige que cada acto humano esté orientado a su verdadero fin y emplee para ello medios convenientes.

Ahora bien, el fin natural de los actos relacionados en el sexo es la expresión del amor mutuo en orden a la procreación. Así como la nutrición es una función buena, siendo indispensable al bien humano individual, de manera semejante el amor mutuo abierto a la procreación es un acto excelente, siendo indispensable al bien de la especie humana. Por lo tanto, si consideramos buenas las acciones de la primera clase, con tal que estén regidas por la recta razón, no podemos dejar de considerar excelentes, bajo la misma condición, los actos de la segunda clase [176].

En sentido contrario, es preciso ponderar la gravedad de la lujuria, dada la importancia de los bienes contra los cuales atenta.

La lujuria tiene diversas especies: la fornicación, la masturbación, el incesto, el adulterio, la violación, el rapto, e incluso vicios contra natura, que están en lo más bajo de la escala. Como es evidente, no tenemos tiempo para exponerlos, uno por uno. Nos limitaremos a decir algo sobre la seriedad del pecado de lujuria, en general, prescindiendo de sus formas concretas.

---

176 Cf. S. Tomás, *Summa Theol.* II-II, 153, 2, c

Al inquirir sobre los fundamentos del respeto religioso que debemos a nosotros mismos, y que constituye, digámoslo así, la esencia de la castidad íntegra, o sea de cuerpo y de alma, lo que debemos considerar primero es que nuestro ser humano pertenece íntegramente a Dios. De todos los bienes de este mundo que llamamos *nuestros*, no hay ninguno que lo sea del todo. Sólo Dios es verdadero señor y dueño, porque sólo El los ha creado, y así como sólo Él puede decir: "Esto lo hice yo", así también sólo Él puede decir: "Esto es mío". De donde resulta que, en rigor, de todo cuanto llamamos nuestro, más que dueños, somos meros depositarios, y como tales, obligados a dar cuenta de lo que en depósito hemos recibido. Toda falta contra la castidad supone, hasta cierto punto al menos, el olvido de nuestra condición creatural. Dice el Apóstol. "No os pertenecéis" (1 Cor 6, 19), y añade: "Porque habéis sido comprados a gran precio"; de lo cual deduce: "Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" (ibid. 20).

Pero Dios no solamente tiene señorío sobre los hombres, sino que además los ama, como nos lo acaba de indicar San Pablo al aludir al precio de nuestra salvación, nada menos que la Sangre de Cristo. Tal es una nueva razón para que los hombres se traten a sí propios con respeto sincero y castidad íntegra [177].

De ahí la seriedad del pecado de lujuria. Von Hildebrand destaca el *envilecimiento* de sí mismo que implica el acto de entregarse en la propia intimidad, sin tener la intención de darse real y totalmente al "otro", ni de contraer con él un lazo duradero y efectivo. Cuando el acto que representa la donación total de sí mismo no se funda en el amor conyugal y en la voluntad expresa de una unión permanente, que excluye el capricho, se convierte en una forma especial de envilecimiento, en una trai-

177 Cf. Ch. Gay, *De la vida y de las virtudes cristianas..*, pp. 14-16.

ción a sí mismo, y en una traición al otro, una verdadera "degradación" [178].

El mismo autor señala cómo en todo abuso de este género se esconde también una auténtica *profanación*. Se trata de un acto que representa el don supremo de sí a otro, en la revelación mutua de un misterio, y del más íntimo de los misterios personales. Realizar un acto semejante con alguien al que no nos una el lazo sagrado del matrimonio, equivale a una temible profanación. Hay distintos tipos de profanaciones. Se puede profanar la casa de Dios, como hicieron los cambistas del templo de Jerusalén; se puede profanar la Sagrada Eucaristía. También el acto sexual indebido es una profanación, y su malicia aparece clara en todas las especies de lujuria a que hemos aludido, sea por actos solitarios o con un cómplice. En todos esos casos hay una verdadera profanación [179].

Pero ello no es todo. Para nosotros, los cristianos, la lujuria no es sólo envilecimiento y profanación. Tiene también algo de *sacrilegio*. Recordemos la enseñanza de San Pablo: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo" (1 Cor 12, 27), y en otro lugar: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?" (1 Cor 6, 15). Como se ve, el hombre entero, en cuerpo y alma, entra a ser parte del misterio del Verbo encarnado, y se une con Él al modo como el cuerpo se une con su cabeza. Bien ha dicho San León que "el cuerpo del bautizado se hace carne del Crucificado". De ahí la virulencia de la expresión del Apóstol: "¿He de abusar yo de los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta?" (1 Cor 6, 15). Y así el pecado de lujuria, el vicio de impureza, viene a ser también un sacrilegio [180].

178 Cf. *Pureza y virginidad*..., pp. 39-40.
179 Cf. ibid., pp. 40-41.
180 Cf. Ch. Gay, *De la vida y de las virtudes cristianas*..., pp. 21-23

Según Von Hildebrand, la impureza produce un cierto embotamiento propio de animales. El hombre de hoy "no tiene idea alguna del aspecto positivo o negativo de la esfera sensual. No la comprende. Para él, esa esfera está en el mismo plano que los placeres de la gula. Si desea efectivamente el deleite sensual, es únicamente por la sensación corporal, sin discernir allí ninguna otra cualidad. Ese tipo de hombre está por debajo del nivel de la bestia... La entrega animal, irreflexiva, instintiva, al deleite sensual por él mismo ofrece un caso especial y típico de «naufragio» "[181].

Los goces carnales son los más atractivos de todos, en razón de su vehemencia y su connaturalidad. Por eso son especialmente peligrosos cuando se desorbitan. Santo Tomás ubica la lujuria entre los vicios capitales, por los graves efectos que de ella se derivan, tanto en la inteligencia como en la voluntad.

En lo que toca a la inteligencia, los efectos ordinarios o "hijos de la lujuria" son: 1) El enceguecimiento de la mente, según aquello que se lee en la Escritura: "La belleza te sedujo y la pasión pervirtió tu corazón" (Dan 13, 56). 2) La precipitación en el consejo, ya que la lujuria impide la deliberación de lo que hay que hacer para alcanzar el fin. 3) La irreflexión, porque la lujuria, con la fuerza de la pasión, obstaculiza el juicio sobre lo que se debe hacer. 4) La inconstancia en las decisiones virtuosas.

En lo que toca a la voluntad, el desorden se introduce en dos actos: 1) En el apetito del fin, acá mediante el egoísmo o "el amor de sí", que se lanza al placer de manera desordenada, y, por oposición, mediante "el odio a Dios", porque Dios prohíbe dicha forma de placer. 2) En el apetito de los medios que conducen al fin, aquí mediante "el amor de la vida presente", en la que se quiere gozar del placer, y, por oposición, mediante

181 *Pureza y virginidad*, pp. 43-44

"la desesperación de la vida futura", porque quien se entrega a los placeres carnales, no se preocupa de llegar a las alegrías espirituales, sino que siente fastidio por ellas [182].

2. El adulterio espiritual

San Ambrosio veía en la virginidad la "fuerza militante" de la Iglesia. Las almas vírgenes son sus mejores soldados, ya que han superado al enemigo, sometiendo su carne a Cristo, y así constituyen la expresión más clara del triunfo de la redención.

Por eso el pecado del alma virgen reviste una especial gravedad. En el Antiguo Testamento, cuando el pueblo elegido infringía los mandatos del Señor, su pecado era visto como una "fornicación espiritual", como una especie de "adulterio", según se advierte, para poner un ejemplo, en aquello que el salmista le dice a Dios: "perdiste a aquellos que de ti adulteran" (Ps 73, 27).

Es éste uno de los grandes "temas bíblicos": el tema de los desposorios de Dios con su pueblo, con la Iglesia, con cada alma. Resumiéndolo, podríamos decir que al crear al hombre, Dios soñó una unión de amor con la naturaleza humana, un matrimonio sublime. Según el plan inicial, cada vez que un hombre y una mujer se entregasen mutuamente en el amor nupcial, debía perpetuarse, junto con la generación natural, la generación sobrenatural. De este modo, la unión matrimonial sería un símbolo y una figura de la unión de todo el género humano con la divinidad. Adán, al pecar, rompió ese signo de Alianza, fue infiel al contrato. La Sagrada Escritura considera su pecado como un grave acto de infidelidad al amor de Dios. Entonces el Señor retiró su gracia del hombre. Y todo se hubiera encamina-

---

182 Cf. *Summa Theol.* II-II, 153, 5, c.

do a la ruina si no hubiese sido por la Encarnación del Verbo. que restauró esos místicos desposorios entre la naturaleza divina y la humana, hasta entonces divorciadas, y que ahora se reúnen de nuevo, de manera insospechada, en la Persona divina del Hijo de Dios.

Pues bien, cada uno de nosotros, miembros de Cristo por la gracia bautismal, estamos en relación nupcial con el Señor. Pero de manera mucho más sublime lo están las almas que no entregan su cuerpo al matrimonio sino que se reservan exclusivamente para Dios. Si la virginidad es matrimonio con Cristo, no resulta raro que algunos Padres llegasen a comparar con el adulterio la violación de ese compromiso de fidelidad.

Recordemos que la virginidad abarca dos factores constitutivos: la integridad del cuerpo, o virginidad física, y la integridad del alma, o virginidad moral. El elemento formal de la virginidad es, al decir de Santo Tomás, "el propósito firme de perseverar en la abstención del placer sexual, propósito que se vuelve laudable si se considera su fin, que es consagrarse *(vacare)* a la contemplación de las cosas divinas" [183]. Sin la pureza del alma, lo demás pierde su sentido. Así, por ejemplo, aun cuando el alma virgen no hubiese profanado el cuerpo exteriormente, si su espíritu se deja dominar por los atractivos de la concupiscencia, la virginidad queda en ella moralmente averiada. Porque esta virtud, más allá del dominio sobre el cuerpo y la materia, es formalmente propia del espíritu, y en él vive o se corrompe.

Santo Tomás nos lo explica con la claridad que le es habitual: "La palabra castidad tiene dos sentidos. Uno propio, según el cual es una virtud especial, que tiene una materia especial, a saber, los placeres en materia sexual. El segundo es un sentido metafórico. Por analogía con la unión carnal, de la que

183 Ibid., 152, 3, c.

brota la delectación sexual, y sobre la cual versa propiamente la castidad, y su vicio opuesto, es decir, la lujuria, puede darse cierta unión espiritual del alma a determinadas cosas, de la que brota cierta delectación que es objeto de una castidad espiritual, así llamada por metáfora, o de una fornicación espiritual, así llamada igualmente por metáfora. En efecto, cuando el espíritu del hombre se recrea en la unión espiritual con Dios y se priva de unirse con los placeres opuestos al orden divino, se habla de castidad espiritual, al modo como se expresa San Pablo: «Os he desposado a un esposo único, para presentaros a Cristo como virgen pura» (2 Cor 11, 2). Si, por el contrario, el espíritu se recrea en placeres que contrarían al orden divino, se habla de fornicación espiritual, según estas palabras de Jeremías: «Has fornicado con tus muchos amantes» (Jer 3, 1). Si se concibe la castidad de esta manera, es una virtud general, ya que toda virtud impide al hombre unirse por el placer a lo que es ilícito. Sin embargo, el principio de esta castidad reside principalmente en la caridad y en las otras virtudes teologales, por las que el espíritu del hombre se une con Dios" [184].

No hay virginidad cuando se es infiel al Esposo divino. A este respecto nos ha dejado el Crisóstomo un texto curioso: "A las vírgenes herejes, jamás podría llamarlas vírgenes porque no son castas, no están desposadas con un único esposo...; esas mujeres, pues, que no se contentan con este esposo único, sino que introducen otro que no es Dios, ¿cómo podrían ser castas?" [185].

Pero aunque no se llegue a ese extremo, hay otras maneras de infidelidad. Así San Cipriano exhorta a las vírgenes que "no quieran adornarse ni agradar a nadie sino al Señor, puesto que se han consagrado a Cristo y, apartándose de las concupiscen-

184 Ibid., 151, 2, c
185 *De virginitate*, 1: SC 125, p. 92

cias de la carne, se han entregado a Dios en cuerpo y alma" [186]. El Niceno es más sutil: "No es posible a aquel cuyo pensamiento se dispersa en muchos objetos ir derecho a la inteligencia y el deseo de Dios" [187]. La virginidad exige el "camino recto", sin atajos distractivos. Luego enumera otras expresiones de "adulterio", más o menos mitigadas, por ejemplo, dejarse llevar por la cólera, la envidia, el rencor, la enemistad, o alguno de los vicios que fustiga San Pablo (cf. 1 Tim 1, 10). Un esposo tan excelente como Cristo no puede habitar en un alma afectada por tales pecados [188].

Resulta notable la importancia que atribuyen los Padres a la virginidad espiritual, más allá de la integridad corporal. "La definición de virgen –escribe San Jerónimo– es ser santa en el cuerpo y en el espíritu; de nada serviría, en efecto, ser virgen en cuanto a la carne, hallándose mentalmente en estado de matrimonio" [189]. Puede ser que alguien tenga un cuerpo virgen, dice Basilio de Ancira, no teniendo el alma virgen. Es menester cuidar no sólo de que no se corrompa el cuerpo de la que está desposada con el Señor, sino también sus pensamientos. Será preciso que su espíritu esté polarizado en Cristo, de modo que menosprecie las demás cosas [190]. Está en peligro, agrega, la religiosa que teniendo belleza corporal, se complace en ello, y trata de ostentarla. Tal manera de comportarse es indecorosa y ajena a su integridad virginal. También lo es, cuando no teniendo belleza corporal, se preocupa por suscitarla. En ambos casos, el alma virgen pareciera buscar amantes, y no amar al Esposo divino [191]. Resulta absurdo, afirma en otro lugar, que mientras su

186 *De habitu virginum*, 4: PL 4, 443.
187 *De la virginidad*, cap. VI, 1: SC 119, p.344.
188 Ibid., cap. XVI, 1: pp.451-453.
189 *La perpetua virginidad de María*, 19, ed. Ciudad Nueva, p.84.
190 Cf. *Liber de virginitate*, 13: PG 30, 693-696.
191 Cf. ibid., 16: 704.

Esposo divino, por amor a ella, dejando de lado su nobleza y sus riquezas, eligió la ignominia, y se abrazó con la pobreza para enriquecernos con ella (cf. 2 Cor 8, 9), su esposa busque las comodidades y la vida muelle, se acomode al mundo, en vez de hacerse pobre con aquel que se hizo pobre por ella [192].

Fustigando a las vírgenes indignas, San Cipriano dice de ellas: "Son viudas antes que casadas; adúlteras, no de marido, sino de Cristo" [193].

Por eso la virgen deberá custodiarse a sí misma, recluyéndose en su virginidad. "Eres fuente cristalina –le dice San Ambrosio–, que nadie ensucie tu agua, que nadie la altere, para que siempre atiendas a la imagen que se refleja en tu fuente" [194], es decir, al Esposo divino que se espeja en su alma como en una fuente. Poco antes le había dicho: "Eres un huerto cerrado, oh virgen, cuida tus frutos; que las espinas no crezcan en ti, sino que florezcan uvas. Eres un huerto cerrado, hija, que nadie arrebate el vallado de tu pudor; porque está escrito: «Al que destruye el vallado lo morderá la serpiente» (Eccle 10, 8)... Eres un paraíso, oh virgen, cuídate de Eva" [195]. Y más adelante: "La puerta está cerrada, oh virgen, que nadie abra tu puerta, que una vez cerró el Santo y el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y nadie cierra, cierra y nadie abre (cf. Ap 3, 7). Abrió para ti las Escrituras, que nadie las cierre; cerró tu pudor, que nadie lo abra" [196].

192 Cf. Ibid., 26: 724-725.
193 *Porte exterior de las vírgenes*, 20, ed. BAC, p.138.
194 *De institutione virginis*, cap. 9, 61: PL 16, 321.
195 Ibid., 60: 321.
196 Ibid., 62: 321.

Sólo podrá mantenerse fiel al Esposo divino, si guarda el recogimiento y la vida interior. El mismo San Ambrosio destaca la necesidad que para ello tiene del silencio, ya que las conversaciones vanas la distraen de la contemplación [197]. "Por eso es conveniente –escribe Basilio de Ancira– que la virgen, aunque diga algo en la soledad, sepa que habla a los oídos del esposo; aunque haga algo sola, no ignore que Él la ve atentamente; aunque piense algo en su cuarto, esté convencida de que Él se entera de ello" [198]. Para concluir con este texto tan exigente: "Desde ningún punto de vista la virgen debe ser adúltera, ni con la lengua, ni con el oído, ni con los ojos, ni con el tacto, ni con ningún otro sentido, y mucho menos con el alma; sino que el cuerpo, como templo y tálamo del esposo, debe estar bien compuesto, de modo que el alma íntegra se encuentre en él con el esposo" [199].

Espléndida la triunfal respuesta de la virgen y mártir Inés a los míseros halagos del mundo, según lo relatan las antiguas crónicas: "Idos; ¿qué me queréis? Yo tengo ya esposo, de quien soy tan amada como amante. Y éste, a quien he prometido eterna fe, servido está por ángeles, y las estrellas del cielo se pasman de su hermosura. Yo amo a Cristo, nacido de madre virgen y de Dios virgen; amándole, soy casta; pura soy, abrazándole; y al desposarme con él, soy más que nunca virgen".

Por desgracia, muchas almas vírgenes, como escribe Metodio, se han dejado seducir por las sirenas del mundo, y así "perdieron sus alas y se volvieron grávidas"; las alas de la continencia se doblaron, para rendirse a todo lo que tira hacia abajo, hacia lo corruptible [200]. Que las vírgenes se cuiden, acota Basilio de

197 Cf. ibid., cap. 1, 5: PL 16, 306.
198 *Liber de virginitate*, 27: PG 30, 725.
199 Ibid.
200 Cf. *Banquete*, 8° Discurso, 1: SC 95, p. 202.

Ancira, no sea que habiendo ascendido de la tierra al cielo, poniéndose a la altura de los ángeles, caigan del nivel de los ángeles y se precipiten del cielo a la tierra, con caída fatal, cumpliéndose en ellas lo que se dijo de aquel que una vez resplandeció en lo alto, para luego caer del cielo como un rayo (cf. Is 14, 12) [201].

San Ambrosio enrostra así a una religiosa que dejó sus hábitos: "Eras virgen en el paraíso de Dios, entre las principales flores de la Iglesia; eras esposa de Cristo, eras templo de Dios, eras morada del Espíritu Santo. Y tantas veces cuantas digo eras, es necesario que otras tantas gimas; porque no eres lo que fuiste. Te presentabas en la Iglesia como aquella paloma, de la que está escrito: «Las alas de la paloma se han cubierto de plata, y sus plumas, de oro brillante» (Ps 68, 14). Resplandecías como la plata, refulgías como el oro, cuando procedías con sincera conciencia. Eras como una estrella radiante en las manos del Señor, no te atemorizaba ninguna tempestad, ninguna nube de guerra" [202].

Nada peor para el alma virgen que anidar "una pasión adúltera", escribe el Niceno [203]. San Ambrosio por su parte, recurriendo al preanuncio del profeta: "Brotará un retoño del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces una flor" (Is 11, 1), compara la virginidad con un vástago o retoño *(virga)*. Tú eres un retoño, le dice a la virgen, empleando un juego de palabras: "*virga es, o virgo*", no te curves, no te dobles hacia la tierra, sólo así podrá ascender la flor de la raíz paterna [204].

Agreguemos finalmente, para cerrar este tema, que el alma virgen deberá estar atenta, no sea que a fuerza de renunciar a

201 *Liber de virginitate*, 60: PG 30, 792.
202 *De lapsu virginis consecratae*, cap. 2, 6: PL 16, 368-369.
203 Cf. *De la virginidad*, cap. XV, 1: SC 119, p. 446.
204 Cf. *De institutione virginis*, cap. 9, 59: PL 16, 321.

la comunidad de amor más elevada del mundo, cual es el matrimonio, y de mantener una necesaria reserva en todos los afectos humanos, especialmente con personas del otro sexo, no acabe por endurecerse, en una especie de esclerosis del corazón y hasta de embotamiento interior. Sena otro modo de infidelidad, signo de falta de enamoramiento, una nueva forma de adulterio, aunque disimulado [205].

Bien hace en recordar Basilio de Ancira aquello que Dios ha dicho de sí mismo: "Yo soy un Dios celoso (*Deus sum zelator*)" (Deut 5, 9), "y celo a aquel que corrompe en adulterio mi belleza en vosotros" [206].

V. El Mundo Moderno y el Ostracismo de la pureza

Una última palabra sobre la casi desaparición de estas virtudes, la castidad y la virginidad, en el mundo moderno. No hace muchos años, Jacinto Choza escribió un libro significativamente llamado *La supresión del pudor*. Allí, tras señalar que lo esencial del pudor es la defensa de la propia intimidad, agrega que ésta puede quedar protegida o desamparada principalmente en tres niveles, la vivienda, el vestido y el lenguaje. La vivienda no es sólo para protegerse del frío, ya que existe también en zonas calurosas, ni tampoco para defenderse de los animales salvajes, sino principalmente para crear un recinto que sirva de custodia a la propia intimidad y la de su familia. Asimismo el vestido no es sólo para defenderse del frío, sino para significar que el cuerpo es de uno, y que no se está dispuesto a compartirlo, si no es por razones valederas. Finalmente el lenguaje sirve no sólo pa-

205 Cf. D. von Hildebrand, *Pureza y virginidad*..., pp. 214-215
206 *Liber de virginitate*, 19: PG 30, 709.

ra expresarse sino tambien para esconder los estados afectivos íntimos, no haciéndolos "de dominio público".

Pues bien. todo esto es burlado en el mundo actual. Se construyen viviendas "comunitarias", que vuelven imposible toda intimidad; el vestido es obviado, en marcha hacia una desnudez creciente; el habla pierde su carácter de defensa del recinto interior. Por lo que se ve, el hombre va renunciando cada vez más al cuidado de su propia intimidad.

Asimismo, prosigue el pensador español, la evidente situación conflictiva en que se encuentra el hombre de hoy, las angustias, el tedio, la pérdida misma del "sentido de la existencia", puede producir una especie de "evasión" de lo que resta de intimidad. entendida aquélla como una liberación del espíritu. Se busca la comunicación y la huida de la soledad en la anulación de la intimidad personal, con lo que el pudor ha quedado suprimido. No es que no haya pudor "de hecho", es que no lo puede haber de ninguna manera, ya que no hay intimidad que defender. Las protecciones del vestido y la vivienda dejan de tener sentido. Si atendemos a la vivienda, recordemos el estilo de los *hippies*, dispuestos a vivir sin casa, al descampado, así como la tendencia al "comunitarismo" habitacional, que no sería sino el intento de superar la soledad, propia del hombre masificado. Nada digamos de lo que sucede tocante al vestido y al lenguaje. De este modo, el pudor ha perdido todo sentido para una buena parte de los hombres de nuestro tiempo. Y si la intimidad personal ha desaparecido, el ateísmo se torna inevitable, ya que el encuentro con Dios se realiza siempre en el centro mismo de la intimidad personal [207].

207 Cf. Jacinto Choza, *La supresión del pudor*, Eunsa, Navarra 1980, pp. 15-33.

La pérdida del pudor no puede dejar de tener consecuencias directas en el ámbito de lo sexual. El extraordinario poder que tiene el hombre de comunicar la vida a otros seres, lo ha llevado instintivamente, en todos los pueblos y desde el comienzo del mundo, a realizar la función sexual en el seno de un temor reverencial. Fue preciso esperar nuestra época desvergonzada para exhibirla en imagen, ya en la pantalla grande del cine, ya en la pequeña de la televisión. La banalización de la función sexual, su explotación, en esta época tan llena de erotismo y de pornografía, es un síntoma innegable de degradación generalizada.

"La disminución incontestable del sentimiento de pudor en la época moderna –ha escrito Scheler–, no es una consecuencia de los progresos de la civilización, sino el índice psíquico cierto de una degeneración de la raza; y el desdén que se tiene por este sentimiento es uno de los mil testimonios de la autoridad que ejercen cada vez más los valores que el tipo humano vulgar ha suscitado... El pudor no es simplemente una autoprotección de todo el organismo contra reivindicaciones abusivas de la libido y del instinto, sino que es, en primer lugar, una «autoprotección de la vida noble contra la vida vulgar». Se puede, pues, proclamar esta estricta regla: mientras una raza es más noble, el sentimiento de pudor es allí más vigoroso y delicado, y ello tanto en el hombre como en la mujer" [208].

Tras la pérdida del pudor se esconde la pérdida del aprecio por la castidad. Como ha dicho el actual Papa: "Si hay alguna virtud que haya perdido a causa del resentimiento su derecho de ciudadanía en el alma, en el corazón del hombre, es a buen seguro la castidad. Se han empleado algunos en forjar toda una

---

208 "Über Scham und Schamgefühl", en *Schriften aus dem Nachlass* p. 131.

argumentación para demostrar que no solamente no es útil al hombre, sino que, al contrario, le es dañosa. No hay más que recordar, aunque sea brevemente, estas diversas reservas pretendidamente higiénicas y médicas, formuladas respecto de la castidad y de la continencia sexual. El argumento: «Una castidad exagerada (es, por lo demás, difícil establecer lo que esto quiere decir) es dañosa para la salud; un hombre joven ha de satisfacer sus necesidades sexuales» está siempre en boga. Pero sobre todo se ve en la castidad y en la continencia sexual los grandes enemigos del amor, y de ahí que se les niegue la estima y el derecho de ciudadanía en el alma humana" [209].

Marcel de Corte ha querido llamar la atención sobre el significado social de la castidad, que lejos de ser una virtud negativa, se encuentra en el fundamento de la conservación de las familias y de las diversas sociedades donde el hombre desarrolla su existencia. El libertino, que persigue su placer particular, es verdaderamente un hombre sin familia y sin ciudad. La experiencia más elemental nos muestra que el desenfreno sexual constituye uno de los factores más destructivos de la sociedad. "La castidad no destruye, edifica. Sólo el hombre que ha disciplinado sus pasiones y las ha puesto al servicio de su naturaleza humana, puede desear lo que es preciso, como es preciso, cuando es preciso y según el ordenamiento impuesto por la razón. El *no* precede acá al *sí* y lo *prepara*" [210].

Es un hecho que los niños nacidos fuera del matrimonio, en su inmensa mayoría son seres asociales, no habiendo recibido la impronta social de la institución matrimonial, prerrequerida para su inserción en la Ciudad. Bien ha sostenido Aristóteles que "no es una obra desdeñable contraer desde la infancia –gra-

209 *Amor y responsabilidad...*, pp. 158-159.
210 *De la tempérance*, Dom. Martin Morin. Paris 1981, p. 44

cias a la acción institucional de los legisladores– tal o cuál hábito; al contrario, es de una importancia superior, o digamos mejor, *total*, puesto que la entera vida del hombre depende de los hábitos que ha adquirido desde su infancia" [211].

Von Hildebrand señala la "animalización" que esta decadencia provoca: "Hay gente en que la concupiscencia carnal domina de tal modo su ser entero que se entrega con plena voluntad a esta concupiscencia en toda su vida emotiva. El yo concupiscente se ha apoderado en ellos del poder hasta el punto de que en esos seres perdidos en la animalidad, la verdadera vida es beber, comer y dormir, o cualquier otro goce corporal y especialmente el del deleite sensual. Su vida entera respira la espesa atmósfera de la carne, hundiéndose abandonados en la materia, embotados en tal forma hasta no darse cuenta de nada. ¿Quién no conoce a esos desgraciados que han caído a un nivel más bajo que la bestia? Son de tipo completamente distinto al de los pecadores, que han sucumbido a la seducción particular, única en su género, o a la infernal «concupiscencia» de la esfera carnal, sin poder reconocer en ellos, hablando con propiedad, un temperamento «sensual». Si cometen excesos sensuales, no es por desviación pecaminosa del papel propio de esa esfera, sino por falta de comprensión de su papel específico, «utilizándola» al modo de los animales y nada más" [212].

Si el hombre moderno se va haciendo cada vez más incapaz de entender siquiera el sentido de la castidad, cuánto más el de la virginidad. Que hombres y mujeres en pleno vigor físico se comprometan libremente y por voto a abstenerse perpetuamente de todo placer sexual legítimo le resulta un enigma insoluble. La sexualidad marca de tal manera al ser humano, el deseo de

211 *Etica a Nicómaco*, lib. II, cap. 1.
212 *Pureza y virginidad...*, pp. 50-51

la unión carnal es tan apremiante, la aspiración a la paternidad-maternidad es tan profunda, el amor que conduce al hombre y a la mujer a hacerse una carne en la comunidad conyugal es algo tan noble y tan generoso, que el hecho de renunciar libremente a todo ello y para siempre aparece como algo contrario a la naturaleza, como una decisión tomada en un momento de exaltación mística y de inconsciencia, pero que será luego imposible de mantener. Incluso algunos sospechan que semejante propósito pueda ser signo de una constitución anormal y patológica. Reconozcamos que la virginidad consagrada no encuentra su verdadero sentido sino en el contexto de la fe cristiana, y que, aún allí, corresponde a una vocación de excepción, a un "carisma".

A este marco tan adverso del mundo moderno a la virginidad, se agrega, aun dentro de la Iglesia, la insistente campaña por la abolición del celibato sacerdotal y por el matrimonio de los sacerdotes. La castidad del célibe parecerá absurda, también en amplios sectores de la Iglesia, mientras la vida no se vuelva a orientar a Dios y a su gloria, mientras se siga renunciando a lo sagrado, a los espacios sagrados, a los tiempos sagrados y a las personas sagradas.

Si se hace caso a los sondeos de opinión, se pueden considerar como superadas, si no como irrisorias, la castidad y la virginidad. Creemos que por lo dicho se ve cuán falsa sea dicha creencia.

Capítulo Quinto

LA LIBERALIDAD

NOS abocaremos ahora al tratamiento de otra virtud, casi totalmente olvidada, al menos en su nombre: la liberalidad. La fácil confusión de esta palabra con determinadas posiciones políticas relativamente recientes, hace que la expresión resulte equívoca. Lo que vuelve especialmente imperiosa una elucidación adecuada de la misma.

I. La Liberalidad y el Empleo de los Bienes

Tratemos, ante todo, de aquello acerca de lo cual versa esta virtud.

1. Su materia: el dinero

La liberalidad tiene que ver sobre todo con los bienes temporales, o, para decirlo más precisamente, con el dinero y la riqueza. Según Aristóteles, "es el medio prudente en todo lo relativo a la riqueza" [1]. Santo Tomás, por su parte, tomando pie en aquella afirmación de San Agustín según la cual "es virtuoso el usar bien de aquellas cosas que podemos usar mal" [2], señala que se puede usar bien o mal no sólo de lo que está en nosotros, como son las potencias y las pasiones, sino también de lo que es ex-

1 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. I.

2 *De libero arbitrio*, l. 2, c. 19: PL 32, 1268.

terior a nosotros, por ejemplo las cosas materiales que están a nuestro alcance. Pues bien, la liberalidad no es sino "el recto uso de dichos bienes" [3].

Ya vamos entrando en materia. Dado que los bienes o riquezas afectan nuestro corazón de tal o cual manera, cabe la posibilidad de usarlos bien o mal. La liberalidad se nos presenta como la virtud por la que el hombre emplea virtuosamente los bienes que posee, o, si se prefiere, trátase de una disposición interior que ordena el amor, la complacencia y el deseo relativos a dichos bienes, de acuerdo a la razón.

Por eso, como enseña Santo Tomás, la sede específica de la liberalidad son los *afectos*, es decir, las actitudes o disposiciones interiores frente a las riquezas. El principio de la liberalidad es un cierto desapego, por el que no se desea ni se ama tanto al dinero, que uno se cierre a toda generosidad con el prójimo [4]. De ahí la posibilidad de que también los pobres, cuando son realmente virtuosos, puedan ser liberales, ya que la liberalidad no consiste tanto en dar cuanto en la disposición del donante [5].

Como puede verse, la virtud de la liberalidad dice relación con la tesitura del alma respecto a los bienes temporales. Acertadamente ha escrito Aristóteles que "quien tiene la virtud relativa al dinero, usará también de él rectamente" [6]. Lo que significa que el buen uso del dinero es el acto propio de la virtud de la liberalidad. Quien lo emplee de acuerdo a la razón es "liberal".

3 *Summa Theol.* II-II, 117, 1, c. En su comentario a la *Ética a Nicómaco* dice Santo Tomás que "la materia propia de la liberalidad es la concupiscencia o el amor del dinero, y la materia remota el mismo dinero": *In lib. IV*, cap. I, lect. I, n. 652.

4 Cf. ibid., 117, 5, ad 3.

5 Cf. ibid., 117, 1, ad 3.

6 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 1.

Hagamos una aclaración, antes de seguir adelante. Cuando decimos "dinero" no nos referimos sólo a la moneda. Bien escribió San Agustín que "todo lo que los hombres poseen sobre la tierra, y todas las cosas de las que son señores, se llaman dinero". La palabra latina *pecunia*, sigue explicando, que nosotros traducimos por "dinero", proviene de *pecus*, hacienda, porque comúnmente los antiguos tenían sus riquezas en hacienda, en ganado [7]. Ya había dicho el Filósofo que "dinero es todo aquello cuyo valor se mide por el signo monetario" [8].

Cabría aquí un análisis fenomenológico del dinero. Digamos tan sólo, con Santo Tomás, que el dinero no es un fin en sí mismo, sino que esencialmente se ordena a otra cosa como a su fin. Con todo, agrega el Santo, en cuanto sirve de medio para obtener cualquier clase de bienes sensibles, "en cierta manera los contiene virtualmente a todos ellos y por lo mismo proporciona algo parecido a la felicidad" [9]. Por eso, como acota en otro lugar, siguiendo lo que nos acaba de decir Aristóteles, hay que entender por dinero todo aquello que se puede medir por el dinero, o reducir al dinero [10]. A nuestro juicio, la idea básica es el carácter instrumental del dinero ya que, como afirma Santo Tomás, "el dinero está comprendido en la categoría de los bienes útiles, porque todos los bienes exteriores buenos se ordenan al uso del hombre", para concluir: "Luego el acto propio de la liberalidad es usar del dinero o de las riquezas" [11].

7 Cf. *Sermo de disciplina christiana*, c. 6: PL 40,672
8 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 1.
9 *Summa Theol.* II-II, 118,7, ad 2.
10 Cf. ibid., 117,3, c.
11 Ibid.

2. El buen uso del dinero

¿Qué es lo que se puede hacer con el dinero? El dinero se puede recibir y se puede dar, se puede acumular y se puede prodigar. La liberalidad regirá el buen uso que se haga del mismo. El hombre liberal sólo recibirá y dará cuando deba y en la cantidad que corresponda, enseña Aristóteles, lo mismo en las cosas pequeñas que en las grandes. "La virtud que le distingue consiste en ocupar este medio relativamente a los dos actos de dar y recibir, por diferentes que ellos sean, mostrándose en uno y en otro tal como debe ser" [12].

Nos parece importante esta aseveración del Estagirita. Allí incluye la posibilidad de un doble empleo del dinero. Uno, para sustentación y gastos propios. Otro, para darlo altruísticamente a los demás. Recibir y dar: he ahí los dos gestos que deben ser regidos por la virtud de la liberalidad. Con todo, hay que notar que el recibir es una inclinación natural; no lo es tanto el dar, que sin embargo, parece ser más propio de esta virtud [13]. Y así dice el Doctor Angélico: "Es fruto de una mayor virtud dar el dinero a los otros que gastarlo en beneficio propio. Y como la virtud debe tender siempre a lo más perfecto, pues «ella misma es una cierta perfección», según Aristóteles, de ahí que el liberal merezca alabanza principalmente por el acto de dar" [14]. Ya había observado el Filósofo que "es propio de un corazón liberal sobreabundar en la dación" [15]. Lo que confirma Santo Tomás diciendo que "el hombre liberal debe procurar que el afecto inmoderado al dinero no lo prive de sus gastos necesarios ni de

12 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 1.
13 Cf. *Summa Theol.* II-II, 117,4, ad 4
14 Ibid., 117,4, c.
15 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap 2.

las donaciones convenientes, ya que la liberalidad, como dice Aristóteles, consiste en los gastos y en los dispendios" [16].

Aristóteles nos ha dejado un texto complexivo de esta doble vertiente de la virtud que nos ocupa: "El uso de las riquezas –escribe– no puede consistir, a lo que parece, más que en un gasto o en una dación. Recibir y conservar es más bien poseer que usar. Y así, es más liberalidad dar cuando es preciso que recibir cuando es preciso, y no recibir cuando no procede. La virtud consiste mucho más en hacer el bien que en recibirlo uno mismo; mucho más en hacer cosas buenas que en no hacer cosas vergonzosas. ¿Y quién no ve que el acto de dar reúne necesariamente estas dos condiciones, la de hacer bien y la de hacer una cosa buena? ¿Quién no ve que el hecho de aceptar es limitarse a recibir un beneficio, o a hacer una cosa que no es vergonzosa? ¿Quién no ve que el reconocimiento recae sobre el que da y no sobre el que recibe, y que la alabanza está reservada más bien para el primero? Por otra parte, es más fácil no recibir que dar, porque se ve uno más inclinado en general a no aceptar el beneficio de otro que a privarse de lo que tiene. Los hombres que con razón pueden llamarse generosos son los que dan; los que no aceptan lo que se les ofrece no son alabados por su liberalidad, aunque puedan serlo por su justicia. Los que reciben los donativos que se les hace no merecen absolutamente ninguna alabanza. La liberalidad es quizás de todas las virtudes, la que más se hace amar, porque los que la poseen son útiles a sus semejantes, y lo son, sobre todo, los que hacen donaciones" [17].

Como se ve, es sobre todo por la capacidad de dar que se mide el gesto del liberal. Porque la mera adquisición parece más ingreso de riquezas, que uso de las mismas. Sólo el empleo del

16 *Summa Theol.* II-II, 117,3, ad 3.
17 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap.1.

dinero implica actividad, comunicación, movimiento, mientras que su recepción o conservación se asemeja más al reposo.

Sobre este tema Aristóteles nos ha dejado otro texto espléndido, donde se ve cómo la moral se desposa con la belleza:

"Todas las acciones que la virtud inspira son bellas, y todas ellas están hechas en vista del bien y de la belleza. Así, el hombre liberal y generoso dará, porque es bello dar; y dará convenientemente, es decir, a los que debe dar, lo que debe dar, cuando debe dar, y con todas las demás condiciones que constituyen una donación bien hecha. Añádase a esto que hará sus donativos con gusto o, por lo menos, sin sentirlo, porque todo acto que es conforme con la virtud es agradable o, por lo menos, está exento de dolor, y no puede ser nunca verdaderamente penoso.

"Cuando se da a quien no debe darse, o cuando no se da siendo bueno dar, y se hace un donativo por cualquier otro motivo, no es uno realmente liberal, y debe dársele otro nombre, cualquiera sea. El que da con tristeza no es tampoco liberal, porque prefiere el dinero a obrar el bien, y esto no es lo que debe sentir un hombre verdaderamente liberal. Tampoco recibirá de quien no debe recibir, porque aceptar un don bajo estas condiciones dudosas no es propio de quien no estima en mucho las riquezas. Tampoco pedirá, porque no es propio de un hombre que sabe hacer bien a los demás que se complazca en sí fácilmente.

"No tomará dinero sino de donde deba tomarlo, es decir, de sus propios bienes; y no porque a sus ojos haya en esto algo que sea laudable, sino únicamente porque es condición absolutamente necesaria para tener la posibilidad de dar. Así no despreciará su fortuna personal, puesto que en ella ha de encontrar el medio de auxiliar a los demás cuando venga la ocasión. Tampoco la prodigará dándosela al primero que se presente, a fin

de reservarse para dar a quien deba, cuando deba y lo que deba, como lo exija el honor. También es muy digno de un corazón liberal dar mucho, y hasta con exceso, reservándose para sí la menor parte, porque tenerse poco en cuenta a sí mismo es propio de un alma generosa. Por lo demás, la liberalidad debe apreciarse siempre según la fortuna. La verdadera liberalidad depende, no del valor de lo que se da, sino de la posición del que da; el hombre liberal ofrece donativos según su riqueza, y bien puede suceder que el que da menos sea en realidad más generoso, si saca sus donativos de una menor fortuna" [18].

Según se puede ver, la virtud de la liberalidad incluye diversas actuaciones frente al dinero, sirviéndose bien de él, tanto en los gastos que habrá de hacerse para sí mismo como en los dones que entregar a los demás. Y no solamente será preciso saber servirse del dinero con perfecta honestidad, sino también saber adquirirlo y saber conservarlo con igual disposición moral. De allí que, recapitulando, podemos detectar tres actos relativos al buen uso del dinero y que interesan a la liberalidad: adquirir, administrar y gastar; siendo este último, evidentemente, el más propio e inmediato de la virtud, y, si es en beneficio de otro, el más difícil, el más perfecto, el más bello, el que merece mayor alabanza y agradecimiento [19]. Gastar en beneficio de otro, he ahí el gesto liberal por excelencia, pero como para ello se necesita conseguir el dinero y saber conservarlo, parece que estos tres actos tienen que ver con la virtud de la liberalidad. Santo Tomás lo ha dicho así: "Pertenece al hombre virtuoso no sólo usar como corresponde la materia o instrumento de su virtud, sino que debe además preparar los medios necesarios para este buen uso. Así como a la bravura del soldado pertenece no sólo blandir la espada contra el enemigo, sino también te-

18 Ibid., lib. IV, cap.2.
19 Cf. S. Tomás, *In Et. ad Nic.*, lib. IV, lect. n. 661

nerla afilada y bien conservada en la vaina, así también a la liberalidad le corresponde no sólo hacer buen uso del dinero, sino también aumentarlo y guardarlo para su uso apto" [20].

Se juntan, pues, reiterémoslo, el tener y el dar. Porque, como lo confirma el mismo Santo Tomás, la liberalidad no consiste en dar con tal generosidad que no se reserve lo que corresponde a la sustentación propia, material y espiritual. Sólo así podrá el hombre cuidar de sus bienes y ser útil con ellos a los demás. "El Señor no quiere que se repartan de una vez todos los bienes –escribe San Ambrosio–, sino que se administren prudentemente. A no ser que se quiera imitar el desprendimiento de Eliseo de todo cuidado domestico, que le llevó a sacrificar todos sus bueyes para alimentar a los necesitados" [21]. Claro que en este caso ya no se trata propiamente de liberalidad sino de algo que pertenece al estado de perfección [22].

Asimismo, no es verdaderamente liberal quien da sin ton ni son. No lo es, por ejemplo, dice el mismo San Ambrosio, el que ayuda al ladrón que pretende robar los bienes ajenos, ni el que con sus dádivas busca más la ostentación que la ayuda del necesitado [23]. Santo Tomás es categórico. Tras haber recordado que la liberalidad tiene por función el buen uso del dinero, y uno de esos usos es darlo, agrega que toda virtud se lamenta por lo que se opone a su acto y trata de evitarlo. "Ahora bien, dos cosas se oponen al acto de dar rectamente: no dar cuando se debe y dar cuando no se debe. De ambas cosas se entristece el liberal, aunque más de lo primero, por ser más contrario a su ac-

20 *Summa Theol.* II-II, 117, 3, ad 2.
21 *De officiis*, lib. I, c.30,149: PL 16,67.
22 Cf. *Summa Theol.* II-II, 117,1, ad 2.
23 Cf. *De officiis*, lib. I, c. 30, 144: PL 16, 65.

to propio. Y por esto no da a todos, porque, si diese a cualquiera, no le quedaría nada para otros a quienes debe dar" [24].

¡Cuán importante es saber dar, y saber concretamente a quién hay que dar! San Ignacio, en los Ejercicios Espirituales, ha incluido unas "reglas para distribuir limosnas" [25]. Conservando plenamente sus motivaciones sobrenaturales, dichas reglas deberían quizás recibir algunos retoques para que pudiesen ser aplicadas con mayor acierto en las actuales circunstancias. ¡Cuánto dinero mal empleado, u ofrecido a instituciones de dudosa ortodoxia, queriendo por ejemplo ayudar a "la buena prensa", sin averiguar primero si realmente es buena! Parece indispensable que los católicos, especialmente los pudientes, hagan un recto discernimiento o consulten a alguna persona criteriosa antes de resolverse a ayudar a tal revista, tal colegio, tal universidad, tal grupo de formación, etc. ¡Cuánto dinero malgastado!

Santo Tomás nos ha dejado una advertencia muy importante. Hace bien, escribe, el hombre liberal en proveer para el prójimo más que para sí. Sin embargo, "se debe hacer excepción de los bienes espirituales, los cuales debe uno adquirir para sí antes y más que para los otros. Pero incluso en lo que atañe a los bienes temporales sería una liberalidad mal entendida no pensar más que en los demás y olvidarse de sí mismo y de los suyos". Y cita a San Ambrosio: "La liberalidad digna de encomio es la que no descuida a los miembros de su familia cuando se los sabe en necesidad" [26].

Cerremos estas consideraciones sobre el concepto de la virtud de la liberalidad, echando una mirada a la raíz semántica

24 *Summa Theol.* II-II, 117,4, ad 2.
25 Nn. 337-344.
26 *De officiis*, lib. I, c. 30,150: PL 16,67; *Summa Theol.* II-II, 117,1, ad 1

del vocablo. En la lengua latina clásica, la palabra *liberalis* tiene una triple acepción: lo que se refiere al hombre libre, por oposición al esclavo; lo que es digno de un hombre libre; el que es generoso en relación con el dinero. Aplicándolo a nuestra virtud, es liberal el que es "largo", y porque es largo, holgado, espléndido, tiende a dar y no a retener. Es, así, *liberal*, porque lejos de esclavizar las cosas, almacenándolas para sí, las deja libres, de modo que puedan fluir con expedición. También se dice tal porque dichas cosas no le hacen perder su independencia y señorío.

El hombre que no está apegado a los bienes, que no ha echado raíces en ellos, se siente libre, liberado de todos esos vínculos astringentes. De este modo, la "libertad" del poseedor se muestra como la condición indispensable para acceder a la liberalidad. Y así escribe el Doctor Angélico que la virtud de la liberalidad se llama también "largueza", como lo opuesto a la retención, "porque el que da fácilmente se libra, por así decir, del cuidado de guardar y de poseer lo que da, y al hacerlo muestra que su afecto está libre o despegado de ello" [27]. Por eso concluye: "El hombre que no está enamorado del dinero fácilmente lo utiliza para sus necesidades personales, para la utilidad del prójimo y para el honor de Dios. Por esta universalidad de buenas obras tiene la liberalidad una especial excelencia" [28].

II. La Liberalidad y la Justicia

¿A cuál de las virtudes cardinales pertenece la liberalidad? A primera vista, podría creerse que a la templanza. No lo piensa así Santo Tomás según el cual, mientras que "la templanza tie-

27 *Summa Theol* 7, 2, c
28 Ibid., 117, 6, c

ne por objeto la concupiscencia de los placeres corporales, la concupiscencia del dinero y el placer que produce es más bien del alma que del cuerpo". De donde concluye que la liberalidad no pertenece propiamente a la templanza [29]. Razón tiene el Doctor Angélico ya que cuando se considera la liberalidad en sus actos interiores, es decir, en el señorío sobre la afición al dinero, se muestra muy distinta de la virtud de la templanza. El motivo es psicológicamente profundo, dado que la pasión del dinero es de una naturaleza especial, que reside en la idea y en la imaginación más que en los apetitos y satisfacciones de los sentidos.

También conviene distinguir la liberalidad de la beneficencia y la misericordia, relacionadas ambas con la caridad. Por cierto que se parecen en algo, en cuanto que las tres virtudes se peculiarizan por dar. Así leemos en Ruysbroeck: "La compasión es fruto de la liberalidad; porque para poseer una liberalidad sobrenatural, que se caracteriza por una entrega común a todos y practicada con facilidad, es preciso primero saber compadecer" [30]. Sin embargo, hay que establecer algunas distinciones. El don benefactor o misericordioso procede de un sentimiento que nace de la consideración de la persona necesitada: la liberalidad, en cambio, proviene de una disposición virtuosa en relación con la riqueza misma. El hombre liberal da fácilmente, incluso a desconocidos, a gente que no despierta necesariamente piedad por ninguna penuria especial. Como dice Santo Tomás. "El don que se hace por benevolencia y misericordia tiene por principio los sentimientos de afecto a aquel a quien se da. Por eso, tal donación pertenece tanto a la caridad como a la amistad. En

29 Ibid., 117, 5, ad 2.

30 *L'ornement des noces spirituelles*, lib. I, cap. XIX, *Oeuvres*, Vromant Bruxelles 1920, p. 64.

cambio, el don que se hace por liberalidad tiene por principio el afecto de aquel que lo realiza en relación con el dinero, que no lo desea ni ama demasiado" [31].

La liberalidad no parece pertenecer, pues, ni a la templanza ni a la caridad. Santo Tomás la pone como virtud aneja a la justicia. Sabemos que la virtud aneja se une a la virtud madre como lo secundario a lo principal; por una parte conviene en algo con ella, y por otra se diversifica [32]. Las virtudes anejas o potenciales de la justicia tienen dos características propias. Ante todo, se refieren siempre al prójimo, como su virtud madre. Y en segundo lugar se ejercitan sobre todo en acciones y cosas exteriores, donde tratan de introducir, en la medida de lo posible, una cierta igualdad, "*aequalitatem quandam in rebus*", o al menos una armonía, o un ajuste provechoso, de manera que la vida en sociedad se ordene convenientemente [33].

El hecho de que las virtudes potenciales de la justicia se subordinen a ésta, precisamente por ser potenciales, no quiere decir que sean virtudes mediocres o desechables. A veces responden a propósitos muy elevados, implicando no un aminoramiento sino una ampliación de nuestras obligaciones para con el prójimo: "*adjunguntur justitiae*", dice Santo Tomás.

Un texto de San Ambrosio nos ayude a comprenderlo: "La justicia está al servicio de la sociedad del género humano. La sociedad importa dos elementos, la justicia y la beneficencia, que se llaman también liberalidad y bondad" [34].

La liberalidad y la justicia tienen cosas parecidas y cosas diversas. "El buen uso de las riquezas –escribe Santo Tomás–

31 *Summa Theol.* II-II, 117,5, ad 3.
32 Cf. ibid., 109,3,c.
33 Cf. ibid.
34 *De officiis*, lib. I, c.30: PL 16,65.

pertenece a la liberalidad, porque ellas son la materia propia de esta virtud. La justicia las usa también, pero desde otro punto de vista, a saber, en razón de lo debido, en cuanto que las cosas exteriores les son debidas a otro" [35]. Y más adelante: "La liberalidad no es una especie de la justicia; ser justo es darle a otro lo que es suyo; ser liberal, en cambio, es darle lo que es nuestro. Sin embargo, conviene con la justicia en dos cosas. Primera, porque se refiere principalmente al otro, como la justicia. Segunda, porque ambas tienen por materia las cosas exteriores, aunque según diversos puntos de vista, como se ha dicho. Por ello, la liberalidad es puesta por algunos como parte de la justicia, como virtud aneja a la principal" [36]. Curioso este "algunos", cual si Santo Tomás la ubicara en dicho rango por respeto a la tradición. "Algunos", dice, piensan así.

Sea lo que fuere, el hecho es que hay semejanzas y desemejanzas. La justicia da al otro lo que es del otro; la liberalidad da lo que le pertenece a uno. La justicia se detiene en el derecho, la liberalidad lo trasciende. El Angélico lo propone con claridad: "La liberalidad no tiene por objeto, como la justicia, una deuda legal, sino lo que se puede llamar una deuda moral, que no es obligatoria, pero que nace del decoro de la virtud; en otros términos, una deuda reducida al mínimo" [37]. Henos aquí en el fondo del asunto. La justicia, hemos dicho, da al otro lo que es del otro; la liberalidad da de lo suyo. Sin embargo, dar de lo suyo, resulta con frecuencia "pagar una deuda", puesto que ello *conviene*, parece decoroso. Se advierte allí un *minimum* de derecho que aproxima la liberalidad a la justicia, sin confundirla con ella. Y así Santo Tomás, luego de recordar que lo pro-

35 *Summa Theol.* II-II, 117,3, ad 1
36 Ibid., 117,5,c.
37 Ibid., 117,5, ad 1.

pio de la justicia es considerar a las riquezas desde el ángulo del derecho, según el principio de no tomar ni retener lo ajeno, reitera que la liberalidad regula sobre todo los afectos del alma, y consiguientemente, la adquisición, la conservación y el uso de las riquezas, "pero no se trata ya aquí de una deuda legal, sino de una deuda moral, cuya regla es la razón" [38].

Virtud digna de encomio. Aristóteles decía que si "los más dignos de reverencia son los fuertes y los justos, después vienen los liberales" [39]. "Si la justicia es más eminente que la liberalidad –escribe San Ambrosio–, ésta es más amable" [40].

Virtud noble, propia de un alma señorial, dadivosa. Cuando en la Edad Media se constituyó, bajo los auspicios de la Iglesia, el Orden de la Caballería, es decir, la fuerza armada al servicio de la verdad desarmada, en el código caballeresco se incluyó la práctica de la liberalidad. Si se quería resumir en dos palabras el elogio de un caballero se decía de él que era "largo para dar". Y, por el contrario, según afirma Raimundo Lulio, el que recibe tan grande don, cual es el Orden de la Caballería, "lo desmiente si no hace dádivas como corresponde" [41]. El caballero debía dar y darse, especialmente a los que más lo necesitaban, a los indigentes y desvalidos.

Digamos para terminar este apartado que la liberalidad contribuye en gran manera a mejorar las relaciones humanas, a hacer la vida más llevadera, confiriendo *majorem honestatem* –mayor belleza y decencia– al trato en la sociedad. En este sentido se puede decir que es una derivación de la caridad, de la que brota como de una fuente, actualizándola en cierta manera, ya

38 Ibid., 118,3, ad 2.
39 *Rethorica*, I, cap. 9.
40 *De officiis*, lib. I, cap. 28, 130: PL 16, 6
41 *Libro de la Orden de Caballería*, IV,13.

que la caridad consiste no en los sentimientos o en las palabras sino en los actos (cf. 1 Jn 3, 18). "*Nihil fit liberaliter nisi quod fit ex amore*", dice San Buenaventura, "nada se hace liberalmente si no procede del amor" [42]. Así la liberalidad natural se transforma en liberalidad cristiana.

III. La Liberalidad Cristiana

Hasta acá hemos considerado la liberalidad desde el punto de vista meramente racional. Pero por lo que acabamos de decir se advierte que esta virtud puede inscribirse en un panorama más abarcante, el panorama del orden sobrenatural. Porque según la revelación, el hombre ha sido creado a imagen de un Dios infinitamente liberal. Por eso la liberalidad es uno de los aspectos de su vocación, ya que integra su propia iconicidad. Esta vocación se cumple de manera acabada cuando el hombre, imitando a Dios, practica efectivamente la liberalidad. Hermosamente ha dicho San León que allí donde Dios encuentra la liberalidad, "reconoce la imagen de su propia bondad" [43]. Y Clemente de Alejandría: "En realidad, el hombre bienhechor es la imagen de Dios" [44].

Como puede verse, para entender cabalmente la liberalidad en su sentido plenario es preciso remontarse hasta Dios. Así lo hace San Buenaventura, quien encuentra la fuente última de esta virtud nada menos que en la vida intratrinitaria, donde se lleva a cabo una inefable comunicación de amor *per liberalitatem*. Esta liberalidad se expresa en la generación eterna del Hijo y en la incesante procesión del Espíritu Santo. La liberalidad

42 *In III Sent.*, d.27, a.2, q.1.
43 *Serm. sobre la cuaresma*, 11,5: SC 49, p.79.
44 *Strom.*, II, 19: PG 8, 1045.

del Dios trino es el venero de toda liberalidad cristiana. Gracias al Espíritu Santo, que habita en nuestro interior por la gracia, nos hacemos semejantes a la Santísima Trinidad, infinitamente liberal [45].

Nos agrada ver cómo los Santos han aplicado a Dios el calificativo de "liberal". San Agustín le dice: "Sólo tú eres el liberalísimo dador de todos los bienes (*largitor affluentissimus tu es*)" [46]. "Porque el Señor no es avaro", acota San Ambrosio [47]. Y Dionisio el Cartujano: "Sólo Dios es liberalidad absoluta". También Santo Tomás: "Sólo Dios es *maxime liberalis*, porque no obra por su utilidad sino sólo por su bondad" [48].

San Jerónimo se extasía ante la bondad de nuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y hace que llueva sobre justos e injustos (cf. Mt 5, 45). "La fuente de la bondad –*fons bonitatis*– está abierta para todos", agrega. Todos beben: el esclavo y el libre, el plebeyo y el rey, el pobre y el rico [49]. Pero Dios no se ha contentado con ser benefactor nuestro. Ha querido que el hombre prolongase su acción benéfica, volviéndose de ese modo un estrecho cooperador de su Providencia divina. Mediante la práctica de la liberalidad, el hombre se convierte en el instrumento al que Dios recurre para que los bienes de la tierra no se estanquen sino que fluyan. "A las almas clementes y suaves conviene la liberalidad (*largitas*) –dice San León en uno de sus sermones–. Nada es más digno del hombre que imitar a su Creador y Señor, volviéndose, en la medida de sus posibilidades, el ejecutor de la obra divina. Porque cuando

45 *In I Sent.*, d. 10, a.1, qq. 1-2.
46 *Confesiones*, lib. II, cap. 6, n. 13.
47 *De officiis*, cap. XXX, 149: PL 16, 66.
48 *Summa Theol.* I, 44,4, ad 1.
49 Cf. *Comm. In Ep. ad Gal.*, lib. III, cap. 1: PL 26, 433.

se alimenta a los que tienen hambre, cuando se viste a los que están desnudos, cuando se cuida a los enfermos, ¿acaso no es la mano del ministro la que aporta el socorro de Dios, y la benignidad del esclavo no es un don del Señor? El que no tiene necesidad de ayuda para ejercer su misericordia, ha dispuesto de tal manera el ejercicio de su omnipotencia de modo que sea a través de los hombres que venga en ayuda a las dificultades de los hombres" [50].

Enseña San Ambrosio que "el Evangelio nos da muchas enseñanzas de verdadera liberalidad" [51]. Allí el modelo no es otro que el mismo Jesucristo, anonadado, desprendido y hecho pobre por nosotros. A los ojos de San Pablo, quien invita con frecuencia a la liberalidad y busca razones para justificarla (cf. 2 Cor 8, 1-11; 9, 1-5; Rom 12, 8. 1 Tim 6, 18-19), todo acto liberal nuestro se debe fundar en la contemplación de ese modelo: "Bien conocéis la liberalidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza" (2 Cor 8, 9).

El mismo Jesús ha dicho que "nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15, 13). Es esta lógica del amor la que impele al cristiano a asumir los misterios de Cristo, incluida la Cruz. "Como yo os he amado, amaos unos a otros" (Jn 13, 34), exhorta el Señor. Por lo que se ve que no hay dos cristianismos, uno de los cuales sería llamado a la exuberancia y liberalidad y otro que se limitaría a lo escueto y esencial. No hay más que una existencia cristiana, porque no hay más que un Jesucristo, a quien imitar, el que nos amó y se entregó liberalmente por nosotros

50 *Serm. sobre la cuaresma* 5, 4: SC 49, p.55.
51 *De officiis*, lib. 1, c. 30, 143: PL 16, 65.

La imitación de este aspecto del Señor tiene especial relación con la ley evangélica de la infinitud y de la sobreabundancia que debe caracterizar la vida del cristiano: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mt 5, 48). Bien dice Kierkegaard que es imposible abrirse a "la exigencia infinita", sin ser libre –liberal– frente a todos los valores creados.

Santo Tomás nos ha dejado una reflexión interesante a este respecto. Luego de afirmar que Cristo poseyó todas las virtudes en grado sumo, se objeta a sí mismo: ¿Cómo pudo tener liberalidad y magnificencia, si El desdeñó las riquezas, no teniendo dónde reclinar su cabeza? A lo que responde: "La liberalidad y la magnificencia versan sobre las riquezas en cuanto que nadie las aprecie tan desmesuradamente que olvide lo que conviene hacer. No aprecia en modo alguno las riquezas el que las menosprecia completamente y las rechaza por amor a la perfección. Consiguientemente, por lo mismo que Cristo menospreció todas las riquezas, demostró poseer la liberalidad y la magnificencia en sumo grado. Aunque también ejerció, en la medida que le era conveniente, el acto de liberalidad, haciendo dar a los pobres lo que a él le daban; por eso, cuando el Señor dijo a Judas: «Lo que has de hacer, hazlo pronto» (Jn 13, 27), los discípulos entendieron que el Señor le había mandado «dar algo a los pobres» (v. 29)"[52].

Hemos dicho que la liberalidad es una virtud que impulsa a dar generosamente. Pero su valor se mide no por la cantidad de los dones ofrecidos, sino por la intención que suscita la ofrenda. Lo principal es el desprendimiento de los bienes poseídos, en favor de los demás. El caso de la viuda del Evangelio que sólo pudo dar dos moneditas (cf. Mc 12, 41-44) se vuelve ejemplar de esta disposición afectiva.

52 *Summa Theol.* III, 7, 2, ad 3.

De lo que se trata, en última instancia, es de un desapego interior. En los Ejercicios Espirituales habla San Ignacio de "tres grados de humildad" [53]. El grado supremo no es sino la cumbre de la liberalidad, el desprendimiento total, abrazándose el ejercitante con los grandes despojos, aquellos mismos que Cristo eligió para la salvación del mundo, incluido el del Calvario.

La liberalidad no es perfecta si se la practica a regañadientes. "Dios ama al que da con alegría", dice San Pablo (2 Cor 9, 7). De este modo, la liberalidad pasa a ser un momento de la caridad (cf. 2 Cor 8, 8), que introduce en la alegría de la ayuda mutua, del intercambio entre benefactores y beneficiados, en la comunión de los santos: "Supla vuestra abundancia la necesidad de los otros, para que asimismo su abundancia sea también suplemento a vuestra indigencia, de donde resulte cierta igualdad, según está escrito: el que recogía mucho no tenía abundancia; ni sufría necesidad el que recogía poco" (2 Cor 8, 14-15).

Digamos finalmente que el Señor no sólo recomendó la liberalidad, como por ejemplo en la parábola del buen samaritano (cf. Lc 10, 25-37), sino que aprobó su sobreabundancia, según lo muestra su actitud frente al gesto generoso de María de Betania (cf. Jn 12, 3-8), y su llamado al joven rico para que lo diese todo (cf. Mt 19, 21).

IV. Los Vicios contra la Liberalidad

Analicemos ahora los pecados que se oponen a la liberalidad. Si ésta se caracteriza por la actitud del corazón ante las riquezas, residiendo su bondad en el justo medio, caben dos des-

53 Cf. nn. 164-168

viaciones posibles, una por defecto, que es la avaricia, y la otra por exceso, que es la prodigalidad.

1. La avaricia

El primer vicio es el de la avaricia. "Sea vuestra vida exenta de avaricia –leemos en la Escritura–, contentándoos con lo que tengáis" (Heb 13, 5). Este vicio puede desarrollarse en dos ámbitos, el personal y el social.

a. *En el plano personal*

Analicemos primero la figura del avaro en el plano personal. Avaro es aquel que teniendo el corazón apegado a las riquezas, está abocado a su búsqueda y acumulación, en la idea de acrecentarlas incesantemente. Se distingue del "interesado", que no hace nada gratuitamente; del "parsimonioso", que está siempre ahorrando; del "tacaño", que trata de gastar lo menos posible. Lo propio del avaro es preocuparse tan sólo por poseer en una medida cada vez mayor.

En la cuestión 118 de la Suma Teológica, Santo Tomás nos ha dejado un pequeño tratado sobre la avaricia. Allí nos dice que el deseo o apetito de dinero es bueno cuando guarda una cierta medida, cuando no se vuelve "desmesurado". ¿Cuál es esta medida? Que el hombre busque las riquezas en el grado en que son necesarias para la propia vida, según la condición social de cada cual. Hay pecado cuando se excede esta medida, cuando uno quiere adquirir o retener riquezas sobrepasando la medida adecuada. Y en esto consiste la avaricia, en "un deseo inmoderado de poseer" [54].

54 Cf. *Summa Theol.* II-II, 118, 1

Por cierto que cuando se habla de lo necesario según la condición de cada uno, no se lo entiende en referencia al sujeto individual o aislado, con prescindencia de los suyos y de su ambiente; ni se lo restringe tampoco a su actual situación económica. Entenderlo así, sería prohibir a la persona cualquier tipo de progreso, olvidando el valor social de las riquezas. La condición del sujeto debe entenderse en tal forma que allí se incluya todo lo que pueda legítimamente pretender, todo lo que responda a sus talentos, a su anhelo de felicidad verdadera, a sus conveniencias familiares y sociales. El deseo de progreso económico dentro de los marcos de la honestidad no puede ser llamado avaricia.

Señala Santo Tomás que el deseo de bienes puede ser inmoderado de dos maneras. La primera, en cuanto que se busca adquirir y retener más de lo debido. Desde este punto de vista, el avaro peca directamente contra el prójimo, ya que no pudiendo las mismas riquezas ser poseídas por muchos a la vez, la sobreabundancia de bienes en unos entraña necesariamente la penuria en los otros. La segunda manera, por la inmoderación en el afecto interior que se tiene a las riquezas, cuando se las ama o anhela en demasía, o se goza de ellas en exceso. Entonces el avaro peca contra sí mismo, por lo que su actitud importa de desorden, no del cuerpo, como sucede en los pecados carnales, sino del corazón [55].

Aristóteles nos ha dejado un análisis notable acerca de este vicio. "La avaricia es incurable. Pareciera que la vejez y la debilidad en todos sus modos de ser fuesen las que forman los avaros. La avaricia, por lo demás, es más connatural al hombre que la prodigalidad, porque los más prefieren conservar sus bienes a darlos. Este vicio puede alcanzar una intensidad extre-

55 Cf. ibid., 118, 1, ad 2.

ma y revestir las formas más diversas. La causa de tener matices la avaricia consiste en no ser completa en todos los individuos la igualdad de los dos elementos principales que la constituyen: defecto en dar, exceso en recibir. Algunas veces se divide, mostrando unos más el exceso de recibir y otros el defecto de dar. Y así, todos esos a quienes se califica de cicateros, ruines, mezquinos, todos pecan por defecto en dar; pero, sin embargo, no desean ni querrían recibir bienes de los otros. En algunos es por una especie de miramiento y de cautela, que les hace retroceder ante los demás, porque hay gente que parecen, o que dicen obrar así para no verse precisados a cometer ninguna bajeza... Otros se abstienen de recibir de los demás por un sentimiento de temor, porque no es fácil, en efecto, recibir de los demás y no dar jamás parte de lo suyo; y por esto prefieren no recibir nada, para no dar tampoco nada.

"Otros avaros, por el contrario, se distinguen por el exceso en recibir, de todas partes y a manos llenas: por ejemplo, los que se entregan a especulaciones innobles, los rufianes y todos los hombres de esta clase, los usureros y todos los que prestan pequeñas sumas a crecido interés. Todos éstos toman de donde no deberían tomar y más de lo que deberían tomar. El ávido deseo del más vergonzoso lucro parece ser el vicio común a todos estos corazones degradados; no hay infamia que no cometan con tal que saquen de ella algún fruto, que es siempre bien miserable, porque sería un error llamar avaros a los que sacan provechos inmensos de donde no deberían sacarlos, o que se apropian de lo que no deberían apropiarse: los tiranos, por ejemplo, que saquean las ciudades y despojan y violan los templos. A éstos debe llamárseles más bien impíos, e injustos. Debe colocarse también entre los avaros al jugador, al salteador de caminos, al bandido; sólo van en busca de ganancias vergonzosas. Llevados de un amor desenfrenado del lucro, unos y otros negocian y desprecian la infamia; éstos, arrostrando los más horribles peligros para

arrancar el botín que codician, y aquéllos enriqueciéndose bajamente a expensas de sus amigos, a quienes más deberían dar. Estas dos clases de gentes, queriendo lucrar donde no deberían hacerlo, lucran vergonzosamente. Todas estas maneras de procurarse dinero no son más que formas de avaricia" [56].

El dinero se instituyó entre los hombres como un signo comúnmente aceptado de los bienes materiales, en orden a facilitar su circulación e intercambio. Más aún, está en lugar de dichos bienes, ofreciendo la posibilidad inmediata de adquirirlos. Por su misma condición, que hace posible su acumulación sin límites, se presta a satisfacer un apetito que puede ser indefinido. Por eso el dinero se convierte para muchos en el símbolo más concreto de su apego a los bienes materiales, ofreciendo excepcionales posibilidades de excesos y de faltas de medida. Bien decía León Bloy que el dinero es un misterio. Hay algo de misterioso en el poder ejercido por el dinero.

Por eso el pecado de avaricia resulta tan peculiar: se ancla en las cosas materiales pero tiene mucho de espiritual. Santo Tomás nos lo explica con su agudeza característica. El pecado, enseña, consiste principalmente en los afectos del alma. Pues bien, todos los afectos, todas las pasiones desembocan en el placer o en la tristeza. El placer puede ser carnal o espiritual. Son placeres carnales los que se consuman en un placer sensual, por ejemplo la gula o el goce sexual pecaminoso. Son espirituales los que se consuman en el conocimiento, trayendo un placer del alma, sin goce carnal alguno. "A estos últimos pertenece la avaricia, porque el placer del avaro es considerarse dueño de muchas riquezas. Por lo tanto, la avaricia es *un pecado espiritual*" [57]. Sin

56 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap.3.
57 *Summa Theol.* II-II, 118, 6, c.

embargo, cabe una acotación. Como el objeto de este placer, que son los bienes, es material, no se puede decir que la avaricia sea un vicio espiritual en el mismo grado, por ejemplo, que la soberbia. Está en un nivel intermedio [58].

El avaro hace del dinero el objetivo de su vida. Esta idea se encuentra en el Evangelio, sobre todo en aquellos lugares donde el Señor denuncia el apego excesivo a las riquezas: "Preservaos de toda avaricia, porque la vida del hombre no consiste en la abundancia de lo que posee" (Lc 12, 15), ya que "donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón" (Mt 6, 21). Y también: "No amontonéis tesoros en la tierra, donde la polilla y el herrumbre los destruyen, y donde los ladrones perforan las paredes y roban... No podéis servir a Dios y a las riquezas" (Mt 6, 19. 24).

Santo Tomás relaciona la avaricia con *la esclavitud*. Porque la polarización en el dinero acaba por reducir a servidumbre la insaciable voluntad del rico. El avaro, dice la Escritura, "es capaz de vender su alma" (Eclo 10, 10), es decir, su vida, por dinero, exponiéndose a múltiples peligros con tal de conseguirlo. En aras de dicho objetivo está dispuesto a entregar su propia interioridad, renunciando al "ser" en cambio del "tener". Por eso dice Cicerón que la avaricia es propia de "corazones mezquinos", porque por ella los hombres se vuelven esclavos del dinero [59].

Con facilidad el rico vive en la mentira, máxime si está ansioso de poder y de dinero. Ha dicho Gustave Thibon que, por lo general, los ricos (entendiendo por ricos a todos los que tienen superioridad social, capacidad de decisión política, altos cargos, celebridad), son buscados, rodeados, adulados, sea por

58 Cf. ibid., 118, 6, ad 1.
59 Cf. ibid., 118, 5, ad 1.

interés, temor o vanidad. "Poderoso Caballero es Don Dinero". Pero la verdad es que alrededor de ellos se congrega una selección al revés. "El pobre humillado ve la verdad de quien le humilla. Pero el rico adulado difícilmente discierne la mentira de quien le adula"[60].

La avaricia tiene, por cierto, diversos grados. Puede darse un amor desordenado al dinero que no llegue a preferirlo al amor de Dios, en cuyo caso tal avaricia es sólo pecado venial. Pero puede también suceder que el afecto al dinero llegue a anteponerse al mismo Dios[61]. "El ansia de dinero oscurece realmente el alma cuando extingue la luz de la caridad, y antepone el amor del dinero al amor de Dios"[62]. Como se ve, hay grados que van desde la simple tacañería o manía del ahorro hasta una especie de *idolatría del dinero*. Enseña Santo Tomás que cuando se compara la avaricia con la idolatría es por cierta semejanza que existe entre ambas, ya que tanto el avaro como el idólatra, adoran a criaturas inanimadas. Pero hay una diferencia, ya que el idólatra les rinde culto divino, mientras que el avaro las desea inmoderadamente para servirse de ellas, y no para adorarlas[63]. ¡Habría que preguntarse si en el mundo moderno no se ha llegado a este extremo, rindiéndose verdadero culto a la riqueza!

La avaricia, enseña Santo Tomás, es un *vicio capital*. Por algo dijo San Pablo que "la raíz de todos los males es la avaricia" (1 Tim 6, 10). Nada tiene ello de extraño ya que la riqueza goza de cierta preeminencia entre los bienes sensibles, sobre todo porque merced a ella el hombre se ve habilitado para satisfacer una multitud de deseos (cf. Ecl 10, 19). De ahí que, con tal de

60 *El equilibrio y la armonía*, Rialp, Madrid 1978, pp. 302-303
61 Cf. *Summa Theol.* II-II, 118,4,c.
62 Ibid., 118, 4, ad 3.
63 Cf. Ibid., 118, 5, ad 4.

acrecentar sus haberes, el avaro está dispuesto a hacer lo que fuere necesario para ello, incluso a delinquir, como nos lo enseña la experiencia. Por ese motivo se considera a la avaricia pecado capital; no por su gravedad intrínseca, sino porque está en el origen de muchos males, como por ejemplo la falta de misericordia con el prójimo, la voluntad despótica de dominio, el fraude, la injusticia, la insensibilidad frente a los bienes trascendentes, etc.

Leemos en Santo Tomás: "Pecado capital es aquel que es principio de otros pecados, en razón del fin que persigue; éste, en efecto, excita el deseo que, a su vez, impulsa a emplear toda clase de medios, buenos o malos. Ahora bien, el fin más apetecible de todos es la bienaventuranza o felicidad, fin supremo de la vida humana. Por consiguiente, cuando una cosa realiza más las condiciones de la felicidad, tanto es más apetecible. Una de las condiciones de la felicidad es que sea de por sí suficiente, en caso contrario no satisfaría el apetito como fin último. Ahora bien, nada como las riquezas prometen esta satisfacción plenaria, como lo dice Boecio [64]; y Aristóteles da de ello la razón: «El dinero nos sirve de garantía para obtener todo lo que deseemos» [65]. El Eclesiastés dice también: «Al dinero obedecen todas las cosas» (10, 19). La avaricia, pues, consistente en el apetito de dinero, es un vicio capital" [66].

Destaquemos la observación del Aquinate. Si la avaricia es un pecado tan capital ello se debe al atractivo *casi infinito* que ejerce la riqueza, la cual tiene cierta "principalidad entre los bienes sensibles" [67]. Y si la riqueza tiene tal poder de fascinación,

64 Cf. *De consolatione*, III, prosa 3: PL 63,732
65 *Ética a Nicómaco*, lib. V, cap.3.
66 *Summa Theol.* II-II, 118,7,c.
67 Ibid., 118,7, ad 1.

es porque se cree que con el dinero quedarán saciadas todas las aspiraciones del hombre, realizándose así una de las primeras condiciones de la felicidad, que es poder bastarse y satisfacerse en todo. Por eso, aunque en sí misma no sea la avaricia un vicio muy grave, se vuelve tal cuando el apego a las riquezas es tan intenso que implica el desprecio de los verdaderos fines de la vida humana. Constituir en cualquier cosa que sea nuestro fin último, fuera del Bien absoluto, es siempre grave pecado, y ese pecado incluye en cierta manera a todos los demás, porque un hombre con tales disposiciones está presto a todo para satisfacer su loca pasión.

¿Cuáles son las hijas de la avaricia, se pregunta Santo Tomás, es decir, aquellos pecados que se derivan de ella? A lo que responde que por consistir ese vicio en un amor desordenado de poseer riquezas, se puede pecar mediante un doble exceso. El primero, por apego a la retención de las mismas, lo que causa dureza de corazón, en razón de lo cual el avaro no se abre a la misericordia, para no abrir su bolsa a los necesitados. El segundo, por anhelo insaciable de adquirir riquezas, lo que por un lado engendra la inquietud, es decir, las preocupaciones y cuidados exagerados, porque "el avaro no se ve saciado por el dinero" (Ecl 5, 9), y por otro conduce al avaro a valerse fácilmente de la violencia y del engaño para apropiarse de los bienes ajenos; si el engaño lo hace con palabras, tenemos la mentira, y si lo hace con obras, resulta el fraude en la acción y la traición contra las personas, como Judas, que entregó a Cristo por avaricia [68].

Cuadro notable el que traza el cuerpo de este artículo, que se completa con las ulteriores respuestas a las objeciones. El avaro ha petrificado su corazón. Cuando se trata de dar, se muestra

68 Cf. ibid., 118, 8, c.

duro hasta llegar a ser despiadado. Si se trata de atesorar, vive en permanente inquietud, nunca se siente satisfecho. No trepida en usar de la violencia y del engaño. es capaz de quebrantar sin escrúpulo la palabra dada; ni siquiera la traición lo detiene. Mezquino, tacaño y contencioso cuando hay que gastar, es amplio y abierto cuando se trata de acrecentar su haber. Practica el lucro de una manera desvergonzada, ya prestándose a emprendimientos delictuosos o serviles, ya explotando la desesperación de los que necesitan dinero; no duda en robar, desvalijando a los vivos, ni en saquear las tumbas, despojando a los muertos; recurre asimismo a los juegos de azar, a expensas de sus amigos [69]. Trágica pintura, pero cuán verdadera y actual.

Señala Santo Tomás que la avaricia tienta principalmente a los ancianos, ya que la disminución de sus fuerzas y la falta de recursos personales los inclina a buscar con más avidez el amparo que pueden prestarle los bienes exteriores, como todo necesitado busca subvenir a su indigencia [70]. Asimismo, dado que la naturaleza del hombre se inclina más a acumular que a dar, el vicio de la avaricia se arraiga más fácilmente que el de la prodigalidad [71].

Un último aspecto relativo a la avaricia en el ámbito personal. Existe un tipo de avaricia muy singular, el de la *avaricia espiritual*. El P. J. Rigoleuc nos describe algunas de sus manifestaciones. Por ejemplo, cierta avidez por acumular prácticas espirituales, con una preocupación más cuantitativa que cualitativa; tendencia a leer el mayor número posible de libros que tratan de la vida interior, sobre todo los más elevados; a consultar a muchos directores espirituales; a acumular indulgencias, como el

69 Cf. ibid., ad 1-4.
70 Cf. ibid., 118, 1, ad 3.
71 Cf. S. Tomás, *In Et. ad Nic.*, lib. IV, lect. 5, n. 698.

avaro atesora dinero; a amontonar imágenes y objetos religiosos, quizás muy artísticos, pero con espíritu de codicia. Pareciera que lo que interesa no es tanto sacar provecho cuanto atesorar. Avaricia espiritual es no querer asumir iniciativas riesgosas, sino mantener al alma como en un refugio, en actitud de mera conservación de lo ya obtenido, con una implícita renuncia a la perfección.

Según puede verse, así como la avaricia propiamente dicha consiste en un apego al dinero por sí mismo, olvidando que no es más que un instrumento, y un instrumento muy secundario, de manera semejante la avaricia espiritual consiste en apegarse a los medios de santificación por sí mismos, preocupándose más por atesorarlos que por aprovecharse de ellos para el progreso espiritual. Es una forma de egoísmo, si bien más sutil, que puede engañar al que lo cultiva, con el pretexto de la gloria de Dios [72].

b. *En el plano social*

Hemos tratado de la avaricia en el plano personal. Pasemos ahora al plano social, donde la avaricia y sus consecuencias cobran una dimensión abrumadoramente superior. Para analizar este tema seguiremos el espléndido ensayo que Leopoldo Marechal nos ha dejado en su libro *Cuaderno de Navegación*, en el capítulo que titula "Autopsia de Creso", si bien lo complementaremos con observaciones de otras procedencias. Marechal nos ofrece su reflexión en forma de teatro o de tragicomedia, con cuatro agonistas, llamados a cumplir las cuatro funciones necesarias al organismo social: Tiresias, el sacerdote, cuyo oficio es unir al hombre con lo sobrenatural; Ayax, el soldado, que asegura la defensa del orden y la justicia temporales; Creso, el rico, llama-

72 Cf. P. J. Rigoleuc, *Vie et oeuvres spirituelles*, Paris 1931, p. 222

do a producir y distribuir los recursos económicos; y Gutiérrez, el siervo ayudante de Creso en sus operaciones comerciales. Creso se ve controlado en sus posibles desbordes tanto por Tiresias, que le recuerda la existencia de Principios superiores a los que el orden temporal debe sujetarse, y también por Ayax, el guerrero, que obra como "brazo secular". Acá comienza a desencadenarse el drama histórico de los últimos siglos. Acuciado por sus intereses económicos, Creso se rebela contra Tiresias y contra Ayax. No se habría animado a hacerlo si antes la jerarquía no hubiese sido rota por la sublevación de Ayax contra Tiresias, aprovechando aquél el declinar de este último en sus funciones sagradas. Cuando Ayax triunfó sobre Tiresias. comenzó a explotar a Creso, cuya riqueza material necesitaba. Y entonces éste se decidió a rebelarse contra el guerrero, alentado por su codicia personal y el mal ejemplo que le había dado al insubordinarse contra Tiresias.

Para la elaboración de esta parábola literaria, Marechal se basó en los conocidos análisis de René Guénon acerca de los cuatro estamentos de las sociedades tradicionales, y de la rebelión del segundo contra el primero, es decir, del poder temporal contra la autoridad espiritual, simbolizada en el desacato de Felipe el Hermoso contra el Papa. Marechal se concentrará en el análisis del tercer estamento, para mostrar cómo Creso, el Hombrecito Económico, llegó al poder mundial.

En la persona de Creso, Marechal se propone describir el *homo oeconomicus*, el burgués, un hombre que a lo mejor no es millonario, pero sí apetece la riqueza y la busca denodadamente. Se trata más bien de una "mentalidad", por lo que puede haber millonarios que no sean Cresos, y Cresos que no tengan un centavo.

Berdiaiev nos ha dejado un penetrante análisis de la figura del "burgués". A juicio del filósofo ruso, y coincide en esto con Marechal, el burgués no es sólo un estamento de la sociedad,

sino también una tesitura espiritual; ni resulta explicable sólo por su oposición al socialismo, ya que el proletario puede muy bien ser burgués de alma, y cuando triunfa políticamente con facilidad se vuelve burgués él también. "El burgués, en el sentido metafísico del vocablo, es un hombre que no cree sino en el mundo de las cosas visibles y palpables, y aspira a ocupar en ese mundo una situación segura y estable". Es un hombre eminentemente terráqueo, arraigado en este mundo, donde se ha "instalado". Vive en lo finito, excluyendo sus prolongaciones al infinito. "Como infinito sólo conoce el del desarrollo económico". Es un ser que no quiere trascenderse, porque la trascendencia lo desvía de su principal ocupación que es la de organizarse en la tierra. Si tiene religión, su religión es una religión de lo finito. Su orientación hacia el porvenir, hacia el enriquecimiento ilimitado, ha hecho de él el tipo del advenedizo, que es lo opuesto del aristócrata. Se ha rodeado de un lujo carente de todo estilo, pero ostentoso. No se define por lo que es, sino por lo que *tiene*. Y según este criterio juzga a los demás. El burgués es un poseedor, posee dinero, riquezas, instrumentos de producción, pero lo que posee no representa lo que es, es decir, su persona. Puede llegar a practicar un ascetismo impresionante. Max Weber ha hablado de una *Innerweltliche Askese* (ascetismo intramundano) como propia del capitalismo naciente. Ascetismo en favor del acrecentamiento de sus riquezas. El burgués ignora la perspectiva esjatológica, porque la esjatología anuncia el fin del reinado del burgués. Cree que su reinado durará para siempre, y odia todo lo que le recuerde el posible fin de dicho reinado. "El burgués quiere la infinitud cuantitativa y desdeña la infinitud cualitativa, que es la única eterna" [73].

73 Cf. N. Berdiaiev, *Esclavitud y libertad del hombre*, Emecé, Buenos Aires 1959, pp. 226-234.

Antes de retomar el análisis de Marechal, reiteremos que el dinero, que con tanto ahínco busca Creso, no es en sí ni sucio ni limpio. Es un mero signo e instrumento que responde a una necesidad real de todas las sociedades. Sin embargo, no en todos los tiempos se lo ha considerado de la misma manera. En las sociedades tradicionales, afirma René Guénon, coincidiendo con las investigaciones de A. K. Coomaraswamy, el dinero, como los otros objetos usados por el hombre, podía también servir de "soporte" a la meditación, ayudando a elevarse a un estado superior. La moneda tenía carácter de símbolo, por lo que no escapaba al control de la autoridad espiritual. Pero esto ha cambiado sustancialmente en los tiempos modernos, en que la moneda ya no tiene el menor carácter simbólico, pasando a ser "estimada" solamente como una "cifra", o una cantidad numérica. Incluso al hombre se lo "estima" por su riqueza. Lo sucedido en este campo demuestra fehacientemente que la "profanización" generalizada que conocemos se lleva a cabo principalmente mediante la reducción de todo a su mero aspecto cuantitativo [74].

Decíamos que el dinero no es algo despreciable como tal, más aún, al decir de Gustave Thibon, si se lo pone en su lugar, constituye la garantía de la libertad personal, un seguro contra los azares de la vida, y contra la dependencia absoluta de los empleadores. El ahorro de por sí no es malo, como no lo es el acceso a la propiedad privada. El tener un patrimonio, somete el dinero a fines más altos que el de la mera satisfacción de los apetitos individuales, e incluso puede ser un medio de beneficencia. Por tanto sería ridículo adorarlo o maldecirlo, siendo como es algo absolutamente neutro respecto del bien y del mal [75].

74 Cf. *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Ayuso, Madrid 1976, pp. 115-117.
75 Cf. *El equilibrio y la armonía...*, pp.267-270.

Sin embargo, con facilidad, el dinero, por las pasiones que desata, o los medios que a veces se emplean para obtenerlo, o el mal uso que de él se hace, puede llegar a ser un instrumento de corrupción. O, al menos, señala Berdiaiev, tal como hoy se lo entiende, parece ser un símbolo de lo impersonal, que posibilita el intercambio impersonal de todo por todo. Incluso hace que a veces el burgués pierda él también su nombre propio, se monetarice, se vuelva anónimo. En los libros de contabilidad de los bancos, sólo se ven números, tras los cuales desaparecen los nombres de los propietarios. Y así, concluye Berdiaiev, el reino del burgués desemboca en la victoria de la ficción sobre la realidad [76].

La función de Creso, entonces, aunque no sea mala en sí misma, ya que consiste en "producir" la riqueza material, y luego "distribuirla", está amenazada, como dice Marechal, por un vicio propio de su estado: la sensualidad de los bienes temporales, lo que lo inclina a cierta "mística de lo material", a convertir lo sensible en un dios al que usufructúa para su beneficio. Cuando la sociedad estaba bien ordenada, sufría un doble control, tenía un doble freno, un freno interior, el de su conciencia religiosa, que lo llevaba a evitar el "pecado" de una injusticia social en el orden económico, y el freno exterior, que era el de los guerreros, los cuales controlaban el orden y la justicia.

Pero fue sobre todo a partir de la Revolución Francesa que dichos controles se han ido diluyendo, lo que determinó la "liberación" de Creso y la ulterior exaltación de su figura, incluso en la política internacional. El protagonista de la Revolución Francesa fue precisamente el burgués, que a partir de entonces logró ir imponiendo su "mentalidad" en todo el mundo, en la más triste de las "nivelaciones por abajo" que haya conocido la historia. Una mentalidad que ya se había difundido ampliamen-

76 Cf. *Esclavitud y libertad del hombre*, p. 232

te antes del estallido de aquella Revolución, pero que en ella encontró su expresión política.

Una vez que Creso se vio liberado del freno interior o religioso que controlaba sus tendencias, o entendiendo al menos lo religioso como una mera "costumbre social" o una "superstición", en el sentido etimológico de la palabra –a lo mejor seguía yendo a Misa, pero ello era para gestionar un vago "negocio" del alma–, y liberado asimismo del control guerrero, fue adquiriendo protagonismo en la sociedad. Se puso entonces a "imitar" a las clases que le fueron jerárquicamente superiores, creando por ejemplo una especie de "mística" de lo corpóreo o suscitando un grupo de "capitanes de empresa". No fueron sino ridículas "parodias".

Luego se entregó a la tarea de eludir la segunda parte de su función en la sociedad: la de la justicia distributiva. Como tomaba ya la riqueza por un dios, y un dios no puede ni debe ser visible, ocultó el oro en cajas fuertes, cual *sancta sanctorum* de su nueva deidad. Edificó también templos adecuados que no fueron sino esas feas catedrales del oro que se llaman Bancos. Luego dijo: "Haré imágenes de mi dios y las presentaré a los fieles", y creó el papel moneda. Le faltaba un culto. Si Teresias tenía una liturgia religiosa, y Ayax sus ritos caballerescos, nuestro burgués introdujo un "ritual económico", con firmas, sellos, pagarés, cheques, en manos de los gerentes y cajeros del banco.

Interrumpamos por un momento el curso de la parábola marechaliana, para dar lugar a las inteligentes reflexiones que el P. Meinvielle nos ha dejado sobre el sentido de "las finanzas", reflexiones que iluminan el texto de Marechal. El recordado teólogo argentino saca a la luz lo que se esconde bajo la incansable búsqueda del lucro, que rige la ordenación económica de nuestro tiempo. El régimen económico moderno, escribe, se inspiró en el espíritu anticatólico de la Reforma, sobre todo de Calvino,

que glorifica la usura haciendo de ella, del préstamo a interés, el sistema vascular de la vida económica. El dinero, vuelto mercancía, se torna fértil, productivo, tiene cría. Es cierto que la Iglesia, que antes había condenado todo préstamo a interés, como usura, ahora lo tolera. Ello no es porque haya olvidado su doctrina sino porque, atendiendo a hechos nuevos, cuya modificación no está en sus manos por el momento, permite que sus hijos se aprovechen de la productividad del dinero.

De todos modos, no deja de ser interesante atender a las razones por las cuales, ya desde la ley mosaica, se declaró la ilicitud del préstamo a interés. Según Santo Tomás la usura no es pecado porque está prohibida, sino que está prohibida porque es pecado; se vende algo que no existe, y por tanto hay una desigualdad contraria a la justicia [77]. Es la avaricia, escribe Meinvielle, lo que impulsa a hacer de la finanza un fin en sí. El hombre busca disponer de un medio infinito, que satisfaga la insaciabilidad infinita de su capricho, y entonces trata de amontonar la riqueza artificial, el oro, con el cual pueda adquirir lo que su capricho exija. Por eso se acumula dinero en forma ilimitada, infinita, no mediante la producción de riqueza natural, sino por sí mismo. El dinero engendra dinero, sobre todo con el préstamo a interés.

Meinvielle nos resume la doctrina de Aristóteles y Santo Tomás en los siguientes puntos:

1° Sólo son riquezas auténticas los productos de la tierra y de la industria.

2° El dinero es un instrumento de intercambio, cuyo valor está en función de las riquezas naturales que con él se puedan adquirir.

---

77 Cf. *Summa Theol.* II-II, 78.

3º El dinero, por naturaleza propia, es infecundo, no puede tener cría.

4º Por lo tanto, la usura o interés, cualquiera que sea, recibida por un préstamo, es injusta.

Será el capitalismo liberal quien invierta dicha doctrina, haciendo del dinero una mercancía que necesariamente prolifera. El oro restará como la única riqueza apetecible, porque todas las otras riquezas serán buscadas en cuanto sean reductibles a oro. Es decir, que no se considerará el dinero como instrumento apto para procurar las riquezas naturales, sino que se explotarán las riquezas naturales como instrumento para abastecerse de oro. El oro se conservará en los bancos, y será sustituido por sus equivalentes, el papel moneda y los cheques, los cuales no representan a las riquezas naturales sino al oro. Pero lo más grave no es eso, sino el carácter prolífico del dinero, ya que gracias a ello aumenta cada día el capital del financista, y sobre todo del financista de gran nivel, que suele ser el financista mundial. Forzosamente el productor se irá empobreciendo, hasta que llegue un momento en que lo que produzca no alcance siquiera para satisfacer la parte que debe a los intereses del financista, y así se irá adeudando, hasta quedar económicamente bajo su total dominio.

Ahora bien, concluye Meinvielle, eso no es fantasía: es la actual realidad económica del mundo. Por un lado vemos una exigua cantidad de financistas que tienen concentradas en sus manos una gran cantidad de dinero. Por el otro, a particulares, comercios, industrias y hasta naciones, cargados de deudas, trabajando afanosamente para cumplir con los enormes compromisos contraídos. Las obligaciones internacionales de naturaleza monetaria eran prácticamente ignoradas hasta hace poco. Sólo se impusieron con la economía globalizada. De este modo se trabaja en beneficio de los financistas, que han de absorber,

quién sabe hasta qué generación, el sudor de nuestro trabajo [78]. No hace mucho pronunció Solzhenitsyn un discurso ante la Academia Internacional de Filosofía en Liechtenstein; allí dijo, entre otras cosas, que "el actual capitalismo, cargado de improductivas, salvajes y repugnantes formas de proceder", tiene por fin "el saqueo de la riqueza nacional".

Como se ve, el tema de la avaricia –ya que todo este proyecto moderno es una expresión social de la avaricia– tiene una derivación pública de extrema importancia. Máxime que la acumulación de riqueza se considera como medio de dominio político y social.

Para referirse a esta tendencia, algunos autores han hablado de "mammonismo", entendiendo por ello tanto la avaricia social como la personal, es decir, por una parte la plutocracia a escala mundial, la concentración de poder financiero supraestatal que impera por sobre la soberanía de las naciones, y por otra, una disposición del espíritu que se ha adueñado de muchísimas personas, el ansia de lucro insaciable, una concepción de la vida orientada exclusivamente a los valores materiales.

Volvamos a nuestro Marechal y su parábola. Lo habíamos dejado a Creso, el Hombrecito Económico, parodiando a la religión, tratando de entronizar el becerro de oro, su visión economicista como la nueva religión de los tiempos modernos. Ahora da un paso más. Comenzará a parodiar lo "iniciático", lo "esotérico", ya que necesita de una apariencia de misterio. Porque si hoy se intentara buscar a los responsables de la economía mundial, ya no se encontraría al robusto Creso de ayer, sino a Directores de Empresa, que son técnicos y no capitalistas, o a inocentes "tenedores de acciones", que ignoran quiénes, dónde y

78 Cf. J. Meinvielle, *Concepción católica de la economía*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires 1936, pp.111-143.

cómo trabajan su dinero. Al parecer existe un ignoto Himalaya, centro oculto de notables, desde donde un grupo de Grandes Maestres manejan todo lo referente a las finanzas. De igual modo, y también en parodia de lo esotérico, proliferan ininteligibles "doctrinas económicas" o textos iniciáticos de economía, en comparación con los cuales los textos más intrincados del esoterismo hindú parecen juegos de niños.

Piensa Marechal que la tenaz condena del "rico" formulada por Cristo en los Evangelios, apunta principalmente a esa estúpida cargazón numeral de Creso. La insistencia del Señor en que los ricos participen de su riqueza a los pobres, como se advierte, por ejemplo, en las parábolas del rico necio y sus graneros, o de Epulón y Lázaro, parece esconder una exhortación a Creso para que vuelva a la función distributiva que le compete, mediante la intermediación de la caridad. También Meinvielle juzga que la advertencia de Cristo: "Nadie puede servir a dos señores, a Dios y a Mammon... No amontonéis riquezas. Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura" (Lc 12, 22-31), tiene todas las características de un apercibimiento a la Economía Moderna, con su total inmersión en la inmanencia.

Entre las dos funciones de Creso, prosigue Marechal, la productora y la distribuidora, se dio una notable "asimetría": cuanto más retaceaba Creso la "distribución" de los bienes, tanto más se acrecentaba en él el afán de la "producción", fomentada no precisamente por la preocupación del bien común, sino por la acuciante apetencia económica de nuestro héroe. "Producir más para vender más", tal fue su lema. Para lograr dicho propósito le era preciso apremiar el ritmo del trabajo, especialidad que encarnaba el pobre Gutiérrez, el cuarto personaje de nuestra parábola, el obrero. Hasta entonces los hombres contaban con dos tiempos: el "tiempo del buey", que dedicaban a

ganarse el pan con el sudor de su frente, y el "tiempo del ángel", que debían consagrar a la "contemplación". Llevado por su demencia de acrecentamiento económico, Creso le robó al hombre su "tiempo de ángel".

Apareció entonces la máquina. ¿No podría ahora el hombre disminuir su "tiempo de buey" y acrecentar su "tiempo de ángel"? Creso se las arregló para que no fuese así, lanzándose a una "hipertrofia" de la producción. Pero al fabricar tanto más debía elevar consiguientemente la cantidad de los consumidores. ¿Cómo hacerlo? Valiéndose de una estratagema psicológica, la "publicidad", por la que sus víctimas se convencían de la bondad de sus productos y de la necesidad perentoria de adquirirlos.

Inspirándose en las invocaciones a la libertad, formuladas por la misma Revolución que lo llevó al poder, Creso adoptó una artimaña: se hizo *liberal*. Y así elaboró varias teorías como el "liberalismo económico", la "libre empresa", el "mercado libre", y otras libertades útiles para enriquecerse a sí mismo.

Ubicado nuestro Creso entre Tiresias y Ayax, arriba, y el pobre Gutiérrez, abajo, trató de presionar en ambas direcciones. A Gutiérrez lo sometió directamente, bajo la amenaza del hambre. Con Tiresias y Ayax obró de manera más astuta, no intentando "dominar" al sacerdote y al guerrero, sino tratando de "inclinarlos" a su favor. Si lo logró fue porque encontró un sacerdocio "distraído" de sus funciones sobrenaturales, y una caballería que había olvidado su menester específico en el orden temporal. Por lo demás, ambos estamentos estaban signados por una suerte de propensión a lo "material", lo que los ladeaba también hacia la cosmovisión de Creso. Tiresias cometió el error de absolverlo demasiado fácilmente, en lugar de volver a ponerlo en su lugar dentro del tejido social. Creso medró bajo esta cobertura, estableciendo una distinción muy cómoda entre el "hombre de negocios" y el "ciudadano pío", en amable con-

nivencia. Y en cuanto a Ayax, logró neutralizarlo, haciendo que pusiera las virtudes guerreras que lo caracterizaban al servicio de sus intereses económicos; lo convenció de que la Patria no era algo concreto que había que defender, sino una abstracción mental, e incluso consiguió que identificara la Patria con las instituciones políticas que él mismo había creado, restringiendo el soldado su poder de disuasión al campo de batalla "interno", para reprimir a los que no quisiesen subordinarse a los intereses extranjeros. Prosiguieron, por cierto, las guerras internacionales, pero no fueron ya guerras "religiosas", al modo de las Cruzadas, bajo el signo del sacerdote, ni guerras "políticas", bajo el signo del soldado, sino guerras "económicas", bajo el signo de Creso. Y así el soldado ofrendó su sangre para defender los mercados exteriores del Hombrecito Económico.

La última clase social, la de Gutiérrez, fue la más castigada por el dominio de Creso. Hasta que llegó la hora de su rebelión. Como Gutiérrez no era capaz de inventar, al estilo de Creso, una "mística social", Carlos Marx lo hizo por él. En realidad, Marx era un burgués. Por eso su doctrina asumió y llevó adelante la de Creso, siendo como la victoria final del Hombrecito Económico. La nueva divinidad fue la materia, y así Creso, en medio de sus últimos estertores, logró imponer al vencedor su propia y falsa mística. ¿No será por eso que en buena parte el marxismo triunfó con el apoyo del capitalismo? Y así el marxismo, que se anunció como un "amanecer", no hizo sino perfeccionar y cerrar "la noche de Creso". Tal es, en apretada síntesis, la hermosa parábola político-mística de nuestro gran Marechal [79].

79 Cf. *Cuaderno de Navegación*, Sudamericana, Buenos Aires 1966, pp 49-90.

En relación con el último aserto de nuestro escritor acerca de la filiación burguesa del comunismo, tuvo razón Berdiaiev al decir que la figura del burgués es permanente, si bien sabe adaptarse a las condiciones más diversas. "Un burgués tanto puede hacerse comunista, como un comunista hacerse burgués. Es cuestión de estructura psíquica, y no de régimen social" [80].

El mismo espíritu de avaricia signa a ricos y pobres. Ello sucede, afirma Thibon, por la desmedida importancia que nuestra sociedad concede al dinero. El rico que desprecia al pobre y el pobre que envidia al rico (dispuesto a convertirse él mismo en un despreciador de sus colegas cuando le sonría la fortuna) pertenecen al mismo tipo de hombre, el de los adoradores del becerro de oro, y son, como la prueba la experiencia, "tan parecidos como intercambiables" [81].

No hay otra manera para salir de este círculo vicioso, prosigue diciendo Thibon, que volver a ubicar el dinero en su lugar, cual mero instrumento de intercambios. En la práctica se lo erige en criterio del valor personal, midiéndose la calidad de una persona por la cantidad de su haber. Desde este punto de vista, el rico nunca piensa tener suficiente y el pobre estima que siempre está demasiado desprovisto. Por eso, concluye, "la única forma de atenuar estas tensiones artificiales entre el orgullo y la envidia, es «desmitificar» el dinero, despojarle del falso prejuicio con que nuestra sociedad lo envuelve" [82]. Desde el siglo XIX, la enseñanza pontificia ha considerado la avaricia, más allá de lo personal, en la perspectiva social de la economía moderna. La avidez de la avaricia está en el origen de la mayor parte de los males actuales.

---

80 *Esclavitud y libertad del hombre* ... p.233
81 *El equilibrio y la armonía*..., p.303.
82 Ibid., pp.303-304

2. La prodigalidad

El otro vicio contra la liberalidad, esta vez por exceso, es la prodigalidad, a la que Santo Tomás dedica una breve cuestión de la Suma, la 119. No en vano Cristo calificó de "pródigo" al hijo menor de la parábola, que inconsultamente se separó de su padre, derrochando los bienes que de él había recibido (cf. Lc 15, 11 ss.).

Enseña Aristóteles que lo propio del pródigo es la tendencia a disipar sus bienes. Pródigo es, dice más expresamente, "el que se arruina por su gusto". Porque la disipación insensata de los propios bienes es una especie de autodestrucción, ya que uno sólo puede vivir cuando tiene algo [83]. Comentando este texto, dice Santo Tomás que la palabra pródigo tiene que ver con "perdido", en cuanto que el hombre, al disipar las propias riquezas, con las que debe vivir, pareciera estar destruyendo su ser, que justamente se conserva por dichas riquezas [84].

Pregúntase el Angélico cómo entonces San Pablo le escribió a Timoteo: "A los ricos de este mundo encaréceles que sean liberales y dadivosos" (1 Tim 6, 17-18), lo que parece propio de la prodigalidad. A ello responde: "El Apóstol exhorta a los ricos a que sean fáciles en dar y comunicar sus bienes, pero ello dentro de los debidos límites" [85]. Es eso, precisamente, prosigue, lo que no hacen los pródigos, como ya lo observó Aristóteles al decir que sus dádivas no son buenas, porque no las hacen por motivos rectos, ni por medios justos. Para poder seguir dando y gastando, reciben cuando no deberían recibir, volviéndose ávidos y tomando a manos llenas. Lo que desean es dar a cualquier precio. Cómo puedan dar, ni de dónde hayan de sacar lo

83 Cf. *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 1.
84 Cf. *Comm. in Eth. Nic.*, lib. IV, lect. 1, n.656
85 *Summa Theol.* II-II, 119,2, ad 2.

que dan, eso no les importa. Por ello sus donativos no son liberales, porque no están hechos como corresponde. El Filósofo agrega una observación de gran actualidad: "A veces dan mucho a personas que sería más conveniente permaneciesen en la pobreza, como son los cómicos y los aduladores, y, en cambio, nada dan a los que son buenos" [86].

De todo esto se concluye que el que da mucho, pero por malas razones no es realmente liberal sino pródigo. La liberalidad, para ser auténtica, supone las demás virtudes. Precisamente porque consiste sobre todo en dar como corresponde, el hombre liberal se entristece a veces de haber dado, cuando lo ha hecho fuera de propósito, porque justamente entonces se ve impedido de dar según conviene y a quien conviene.

Pregúntase Santo Tomás si el vicio de la prodigalidad se opone al vicio de la avaricia. Así responde: "Lo que en moral hace que dos vicios sean contrarios entre sí y contrarios también a una misma virtud, es el exceso y el defecto. Según esto, la avaricia y la prodigalidad se oponen entre sí como se oponen el exceso y el defecto, pero de diversas maneras. Porque en el apego a las riquezas el avaro se excede, amándolas más de lo debido; el pródigo, en cambio, peca por defecto, preocupándose de ellas menos de lo debido. En cuanto a la acción exterior, el pródigo se excede en el dar, pero no adquiere ni retiene lo bastante; el avaro, por el contrario, da demasiado poco, pero recibe y retiene demasiado. Es, pues, patente que la prodigalidad se contrapone a la avaricia" [87].

Es decir que si se atiende al obrar, el pródigo se excede en el don y se muestra insuficiente en la adquisición y conservación de sus bienes. El avaro hace exactamente lo contrario. Pero co-

---

86 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 3
87 *Summa Theol.* II-II, 119,1, c.

mo el don es el objeto principal de la liberalidad, hay que juzgar de los vicios contrarios por la actitud que se toma frente al don. El que se excede dando, es decir, el pródigo, estará, pues, en un extremo, y se dirá que falta a la liberalidad por exceso. El que da demasiado poco estará en el otro extremo, y se dirá que falta a la liberalidad por defecto.

Pero puede suceder algo curioso, y es que coexistan en una misma persona la prodigalidad y la avaricia, es decir, que sea a la vez pródigo y avaro. Santo Tomás se ha referido a esta extraña posibilidad: "Nada impide que en un mismo sujeto residan dos vicios opuestos, con tal de que su contrariedad no recaiga sobre el mismo punto; el sujeto recibirá su caracterización del principal de ellos. El acto principal de la liberalidad, que ocupa el medio entre la prodigalidad y la avaricia, es el dar, al que se ordenan la adquisición y la conservación. Es también este acto el que se considera sobre todo en los dos vicios opuestos a esta virtud: dar demasiado, es prodigalidad, dar demasiado poco es avaricia. Puede suceder que uno dé menos de lo debido sin excederse en la adquisición de bienes. Pero puede suceder también que el pródigo, que se excede en el dar, se exceda también en el adquirir. Esto último puede acontecer por dos razones. Por una cierta necesidad, ya que al dar en exceso, se disipa su fortuna, y entonces, para rehacerla, recurre a medios dudosos e incluso injustos, lo que es una de las formas de la avaricia. O también por un afecto desordenado del alma, por ejemplo, cuando no da para hacer el bien, y despreciando la virtud, le importa poco de dónde y por qué medios adquiere el dinero. Así, pues, no serán bajo el mismo aspecto pródigos y avaros a la vez" [88]. Otra manera de derivarse la prodigalidad de la avaricia es el caso de quien dilapida grandes cantidades de dinero

88 Ibid., 119,1, ad 1

para ganarse la benevolencia de personas ricas o influyentes, que después se lo pagarán con creces [89].

Una acotación interesante. El exceso propio de la prodigalidad, escribe el Angélico, no se debe medir tanto por la cantidad que se da cuanto por la manera como se dilapida. Porque a veces puede suceder que el liberal dé más que el pródigo. Y pone el ejemplo de los que, queriendo libremente seguir a Cristo, distribuyen todos sus bienes y apartan su corazón del cuidado de las cosas temporales. Estos no son pródigos, sino que poseen en grado sumo la virtud de la liberalidad [90]. En tal caso, la entrega de la totalidad de sus bienes, no implica ningún exceso, ya que quienes así se conducen, quieren obrar según el bien, y por tanto, según el justo medio de la recta razón.

¿Qué pecado será más grave, el de la avaricia o el de la prodigalidad? "La prodigalidad, considerada en sí misma, es un pecado menos grave que la avaricia, por tres razones. Primero, porque la avaricia se aparta más de su virtud opuesta. En efecto, es más propio del liberal el dar, en lo cual se excede el pródigo, que tomar o retener, en lo cual se excede el avaro. Segundo, porque «el pródigo es útil a muchos», es decir, a quienes hace sus larguezas; «el avaro, en cambio, a nadie es útil, ni siquiera a sí mismo», en frase de Aristóteles [91]. Tercero, porque la prodigalidad se cura más fácilmente, sea por la vejez, en la cual declina, sea por la pobreza, a la que fácilmente conduce tanta prodigalidad inútil y que hace imposible seguir dando en exceso; sea también por su semejanza con la liberalidad, a la que puede fácilmente reducirse. El avaro, en cambio, por la razón antes indicada [92], es más difícil de curar" [93].

---

89 Cf. ibid., 119, 2, ad 1.
90 Cf. ibid., 119, 2, ad 3.
91 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap.3.
92 Cf. *Summa Theol.* II II, 118,5, ad 3.
93 Ibid., 119, 3, c. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. cap. 3.

Escolio 1. La magnificencia

Hemos concluido el análisis de la virtud de la liberalidad, así como de los dos vicios que se le oponen. Tratemos ahora de algunas cuestiones conexas, a modo de apéndice. La primera versará sobre una virtud que tiene no pocas semejanzas con la liberalidad, y es la magnificencia.

a. *Liberalidad y magnificencia*

Aristóteles considera la magnificencia como una virtud emparentada con la liberalidad. "Esta virtud –escribe– se relaciona también con el empleo de las riquezas. Sólo que no se extiende, como la liberalidad, a todos los actos sin excepción que conciernen a las riquezas, sino que sólo se aplica a aquellos cuyo gasto es de consideración. En estos casos, supera a la liberalidad en grandeza, como su mismo nombre lo indica. Es un gasto suntuoso en su magnitud" [94].

También para Santo Tomás la liberalidad y la magnificencia están cerca. Porque las virtudes que se ocupan de cosas exteriores, afirma, encuentran dos dificultades: una, en la naturaleza misma de la cosa a que se refiere la virtud, y otra por parte de la magnitud de la cosa. Por eso es necesario que haya dos virtudes que versen sobre el dinero y su uso: la liberalidad, que modera el uso del dinero en general, y la magnificencia, que se ocupa de los grandes gastos [95].

Tal es la diferencia entre el liberal y el magnífico. Lo propio del liberal es ordenar el afecto que experimenta por las riquezas; de ahí que le es propio todo uso debido del dinero, tanto

94 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 4.
95 Cf. *Summa Theol.* II-II, 134,3, ad 1

del que le regalan, como del que administra o gasta, un uso moderado por la recta razón. El magnífico, en cambio, "hace del dinero un instrumento con el que realiza grandes obras, lo cual supone grandes dispendios o gastos" [96].

Según puede verse, trátase siempre de la actitud frente al dinero. Como éste es un bien *útil*, lo que interesa, más que el bien en sí, es el modo de usarlo. En este sentido, la liberalidad se distingue de la justicia propiamente dicha, así como de la magnificencia. La justicia considera los bienes desde el ángulo del derecho, según lo debido; la magnificencia ve en el dinero la materia adecuada para hacer grandes obras; la liberalidad lo considera en sí mismo, sin calificación particular [97]. En otras palabras, la liberalidad entra en todos los casos en que hay relación con el dinero, mientras que la magnificencia sólo cuando se trata de grandes riquezas en orden a su aplicación para obras de relevancia. Por lo demás, la magnificencia se muestra como la prolongación de la liberalidad. Así lo dice expresamente el Aquinate: "Pertenece a la magnificencia el uso de las riquezas, desde su punto de vista especial, que es la concreción de alguna obra grande. Por esto, la magnificencia es, en cierto modo, redundancia de la liberalidad (*ex additione ad liberalitatem*)" [98]. Y en fórmula semejante: "La magnificencia no es otra cosa que cierta magnitud de la liberalidad" [99].

El magnífico es siempre liberal, pero el liberal no siempre es necesariamente magnífico, concluye Santo Tomás [100].

96 Ibid., 134, 3, ad 2.
97 Cf. ibid., 117, 4, ad 1.
98 Ibid., 117, 3, ad 1.
99 *Comm. in Eth. Nic.*, lib. IV, lect. 6, n. 718
100 Cf. ibid., n. 710.

b. *Grandeza en las obras*

La esplendidez del magnífico se manifestará no en toda materia absolutamente, como sucede cuando se trata del magnánimo, sino más concretamente, en toda materia exterior. Hemos dicho anteriormente que la magnanimidad confiere a las acciones, cualesquiera sean, el sello de la grandeza. En cambio la magnificencia se refiere tan sólo, pero también universalmente, a todo lo grande que se pueda *hacer*, a todo lo *factible*.

Leemos en la Suma: "Es función propia de la magnificencia el «hacer» algo «grande», como su nombre lo indica. Pero el «hacer» puede tomarse en dos sentidos: uno propio y otro común. En sentido propio, «hacer» significa realizar algo en una materia exterior, como es hacer una casa o algo semejante. En sentido común se dice «hacer» en referencia a cualquier acción, ya sea acción transeúnte, modificativa de una materia exterior, como es el quemar y el cortar; ya permanezca en el mismo agente, como el entender y querer. Por consiguiente, si entendemos por magnificencia la confección de algo grande en el primer sentido, entonces es una virtud especial. En efecto, la obra factible es producida por el arte, en cuyo uso puede tenerse en cuenta una razón especial de bondad: que la obra realizada por el arte sea grande en cantidad, en riqueza o en dignidad. Tal es el cometido propio de la magnificencia. Y según esto es una virtud especial. Si, por el contrario, entendemos por magnificencia el «hacer» una cosa grande tomando el «hacer» en sentido general, en ese caso la magnificencia no es una virtud especial" [101].

El Aquinate insiste en diferenciar más claramente la magnificencia de la magnanimidad. Porque el realizar una cosa y el

101 *Summa Theol.* II-II, 134,2,c.

tender a ella parecieran proceder del mismo principio. Tender a algo grande es función propia de la magnanimidad. Luego también lo será el realizarlo, por lo que la magnificencia no parecería ser una virtud distinta de la magnanimidad. A lo que responde: "Es propio de la magnanimidad no sólo tender a lo grande, sino «hacer cosas grandes en toda virtud», sea en materia factible o agible (*faciendo vel agendo*), como se lee en Aristóteles [102]; pero de tal suerte que la magnanimidad sólo considera ese aspecto de grandeza. Las otras virtudes que, cuando son perfectas, hacen cosas grandes, no dirigen su intención principalmente a lo grande, sino a lo que es propio de cada virtud; la grandeza entonces surge de la intensidad de la virtud. Pero a la magnificencia no sólo compete hacer cosas grandes, entendido el hacer en sentido propio, sino también el tender con el ánimo hacia algo grande. De ahí que, como dice Cicerón, «la magnificencia es la concepción y realización de cosas grandes y elevadas, con cierta intención de ánimo amplia y espléndida» [103], de suerte que «concepción» se refiere a la intención interna, y «realización» a la ejecución exterior. Por consiguiente, así como la magnanimidad tiende a algo grande en toda materia, la magnificencia cumple esto mismo en lo factible exterior" [104].

En otro lugar, comentando a Aristóteles, y en continuidad con lo que nos acaba de decir, subraya Santo Tomás la necesidad de que el magnificente "piense" previamente y con cuidado su decisión. Será preciso que considere la proporción de los gastos con la obra que ha resuelto hacer. Ello parece exigir el ejercicio de la virtud de la prudencia [105].

102 Cf. *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 3.
103 *Rethorica* l.2, c. 54.
104 *Summa Theol.* II-II, 134, 2, ad 2.
105 Cf. *Comm. in Eth. Nic.*, cap. IV, lect. 6, nn. 712-713

Una vez resuelto, deberá abocarse a la realización de la obra, que le demandará elevados presupuestos. Y así escribe el mismo Doctor Angélico: "Sólo pueden llevarse a cabo grandes obras a base de grandes expensas. Por lo mismo, es propio de la magnificencia el hacer grandes gastos para la conveniente ejecución de alguna obra grande. Por eso dice el Filósofo que «el magnífico con igual gasto –es decir, proporcionado– realiza una obra más magnífica» [106]. El gasto consiste en el desembolso de dinero, que puede ser impedido en el hombre por el excesivo amor al mismo. Por ello puede decirse que es materia de la magnificencia tanto los gastos que hace el magnífico para realizar su obra grande, como el mismo dinero de que se sirve para hacerlos, y el amor al dinero, que modera el magnífico, de modo que no impida los grandes gastos" [107].

Al magnífico, más que regalar le gusta gastar. También hace regalos, pero no tanto al modo de un presente, sino más bien como expendio ordenado a la realización de alguna obra grande [108]. No en vano ha enseñado Aristóteles que "la virtud se denomina por comparación a lo último que alcanza la potencia" [109], último no en el sentido peyorativo, sino de *maximum*, que consiste en la grandeza. "Por lo mismo, realizar algo grande, de donde viene la palabra «magnificencia», cumple propiamente la razón de virtud" [110].

¿Cuáles con las grandes obras que exigen grandes erogaciones? Entre ellas enumera el Filósofo las que sus contemporáneos tenían por más honrosas, por ejemplo, los grandes templos, las ofrendas solemnes que se consagraban a los dioses, el esplen-

106 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 4
107 *Summa Theol.* II-II, 134, 3, c.
108 Cf. ibid., 134, 3, ad 3.
109 *De caelo*, I, c. 22, n. 7.
110 *Summa Theol.* II-II, 134, 1, c.

dor en los sacrificios, en una palabra, todo lo referente al culto de la divinidad [111]. Tras las huellas del Estagirita, dice Santo Tomás que si la magnificencia se propone la realización de grandes obras, y las obras que hacen los hombres se ordenan a un fin, "ningún fin de las obras humanas es tan grande como la gloria de Dios. Por ello la magnificencia ejecuta grandes obras sobre todo en orden al honor de Dios... Por eso la magnificencia se une con la santidad, por ordenar sus efectos principales a la religión, o a la santidad" [112].

Nada de extraño, ya que la virtud humana es una participación de la perfección divina. Porque también Dios es magnificente, y ello en grado supremo, conforme a lo que se lee en el salmo: "Resplandezca su gloria sobre Israel, y su magnificencia en las cumbres" (Ps 67, 35).

También el magnificente se inclina a realizar grandes obras para el bien común, en el grado en que están al alcance de los simples particulares. "Por eso el magnífico no es proclive a hacer gastos en aquellas cosas que se refieren a su propia persona; no porque no busque su bien, sino porque éste no es grande. Sólo si alguna de las cosas a él pertinentes es grande, el magnífico la realiza también con magnificencia" [113]. Santo Tomás piensa sobre todo, siguiendo también a Aristóteles [114], en las cosas individuales que se realizan una sola vez en la vida, como son las propias bodas, por ejemplo, o en las cosas que gozan de cierta permanencia, como la construcción de una morada digna para sí y su familia [115]. Son circunstancias grandes,

111 Cf. *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 5.
112 *Summa Theol.* II-II, 134, 2, ad 3.
113 Ibid., 134, 1, ad 3.
114 Cf. *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 5.
115 Cf. *Summa Theol.* II-II, 134, 1, ad 3.

sea porque no se repiten, sea por su durabilidad. Aristóteles sugiere que los gastos que se hacen con estos motivos "tienen cierta semejanza con las santas ofrendas que se presentan a los dioses" [116]. Y agrega: "Si conviene gastar mucho, en nada tanto como en cosas durables, puesto que son las más bellas... Cada gasto que se hace puede ser grande en su género, y el más magnífico es el que es grande en lo grande" [117].

Si la magnificencia parece inescindible de los grandes gastos, ¿habrá que decir que es una virtud reservada a los muy pudientes? A ello responde Santo Tomás: "No todo liberal es magnífico en cuanto al acto, porque le faltan aquellos medios de los que debe hacer uso para el acto de magnificencia. Sin embargo todo liberal, como dijimos al hablar de la conexión de las virtudes [118], tiene el hábito de la magnificencia, ya en acto, ya en disposición próxima" [119]. Y de manera más categórica: "El acto principal de la virtud es la elección interior, que puede darse en ella aun sin la fortuna exterior; y de esta manera también el pobre puede ser magnífico. Pero los actos exteriores de la virtud precisan, como instrumentos, de los bienes de fortuna; y, según esto, un pobre no puede realizar el acto externo de magnificencia en obras que son absolutamente grandes, sino acaso en aquellas que son grandes en comparación a alguna obra que, aunque en sí sea pequeña, puede ser realizada con la magnificencia proporcionada a ella, ya que «pequeño» y «grande» son, según Aristóteles [120], conceptos relativos" [121].

116 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 5.
117 Ibid.
118 Cf. *Summa Theol.* I-II, 65, 1, ad 1
119 Ibid., 134, 1, ad 1.
120 *Praedicamentis*, c. 5, n. 22.
121 *Summa Theol.* II-II, 134, 3, ad 4.

Como se ve, esta virtud no es exclusiva de los ricos. Porque si al hombre magnífico se le atribuye virtud, no es porque *hace* lo grande, sino porque *quiere* hacer lo grande. Este querer, si no en cuanto a la materia, al menos en cuanto a la disposición que supone, está al alcance de todos. Cuando el pobre obra generosamente según los recursos de que dispone, su acto tiene todo el mérito de la magnificencia. Es lo de la viuda del Evangelio, que con sus dos moneditas de cobre "dio más que todos" (Lc 21, 3), porque dio de lo que le era necesario. Es cierto que para que la realidad exterior siga al gesto se requiere el dinero. Pero como nos lo acaba de recordar Aristóteles, no hay que olvidar que las cosas grandes pueden serlo absoluta o relativamente. Si lo son en sentido absoluto, no están por cierto al alcance del pobre. Pero si se trata de cosas pequeñas en sí, pero grandes en relación a un determinado fin, el pobre puede obrar con generosidad, y así mostrarse, aun exteriormente, magnífico.

c. *Magnificencia y belleza*

Nos resulta grato advertir con cuánta frecuencia une Santo Tomás las virtudes con la belleza. También lo hace cuando se refiere a la magnificencia.

A su juicio, la decisión generosa del magnífico trasunta una suerte de armonía interior. "La magnificencia ordena el uso del arte a algo grande, como queda dicho. Residiendo el arte en la inteligencia, es propio del magnífico hacer uso de la razón para establecer la proporción entre la obra que se emprende y los gastos que lleva consigo" [122].

Ya Aristóteles había advertido dicha relación: "Sólo en vista del bien y de lo bello debe el hombre magnífico hacer estos gran-

122 Ibid., 134, 4, ad 3.

des gastos, porque esta preocupación del bien es un carácter común a todas las virtudes". Lo hace con gusto y con nobleza de ánimo, añade, sin preocuparse del precio de las obras, ni de las rebajas que en el mismo sería posible obtener. "Lo repito –concluye–: El hombre magnífico debe ser necesariamente liberal, porque el hombre liberal sabe gastar lo que es preciso y cuando es preciso, y en estas ocasiones lo grande es lo propio del magnífico. Puede decirse que es la grandeza de la liberalidad que se ejercita bajo las mismas condiciones; y con un gasto igual, el magnífico sabrá hacer las cosas más nobles y más grandes. El valor de la materia que se emplea y el de la obra que con ella se ejecuta no son idénticos. Y así, la materia puede ser la más preciosa y cara de todas, el oro, por ejemplo; pero el mérito de la obra consiste en su magnitud, en su belleza. La contemplación de tales cosas nos causa admiración. Por estos motivos el magnífico es admirable; y el mérito de la obra consiste en una magnificencia ampliamente desenvuelta"[123].

d. *El lugar de la magnificencia en el conjunto de las virtudes*

¿De qué virtud cardinal será subsidiaria la magnificencia? Si posee la misma materia que la liberalidad parecería que debiese ser parte potencial de la justicia. Sin embargo no es así, nos enseña Santo Tomás: "La justicia se ocupa de las operaciones en sí mismas, considerando en ellas el carácter de debidas. Pero la liberalidad y la magnificencia consideran las operaciones de gastos pecuniarios en su relación con las pasiones del alma, aunque de diverso modo: La liberalidad atiende a los gastos en relación con el amor y la codicia del dinero, que son pasiones del apetito concupiscible, y no impiden al liberal dar y gastar; por lo cual reside en el apetito concupiscible. La magnificencia,

123 *Etica a Nicómaco*, lib. IV, cap.4.

en cambio, considera los gastos en relación con la esperanza, llegando a algo arduo, no en general, como la magnanimidad, sino en una materia particular, es decir, en los gastos. Por eso parece residir, como la magnanimidad, en el apetito irascible" [124].

Por esta relación con el apetito irascible, y su consiguiente referencia a lo arduo o difícil, Santo Tomás considera la magnificencia como parte de la virtud cardinal de la fortaleza. No tiene, por cierto, la misma materia que ella, por eso no pertenece a esa misma virtud, sino que se relaciona con ella sólo como parte de la misma, cual virtud secundaria que se une a la principal. Santo Tomás nos recuerda que para que una virtud sea aneja a otra principal se requieren dos cosas: que tenga algo de común con ella y que le sea inferior en algo. Pues bien, "la magnificencia conviene con la fortaleza en que, como ésta, tiende a algo arduo y difícil, por lo que parece residir también, como la fortaleza, en el apetito irascible; pero es inferior a la fortaleza en cuanto que lo arduo a lo que tiende la fortaleza ofrece dificultad por el peligro que supone para la persona, mientras que lo arduo a lo que tiende la magnificencia se debe a los gastos materiales, lo cual es mucho menos grave que el peligro personal. Por ello, la magnificencia es clasificada entre las partes de la fortaleza" [125].

e. *Los vicios contra la magnificencia*

Dos son los vicios que se oponen a esta virtud.

El primero de ellos lo es por defecto, la *mezquindad*, que Santo Tomás llama *parvificentia*. No que el mezquino prefiera las cosas pequeñas, así como el magnífico las grandes. A todo

124 *Summa Theol.* II-II, 134,4, ad 1
125 Ibid., 134,4, c.

el mundo le gustaría hacer cosas grandes, si no costasen nada. Pero mientras el magnífico está dispuesto a hacer grandes gastos en aras de grandes resultados, el mezquino se resiste a ello, por lo que toma partido en favor de las cosas pequeñas. El mezquino se caracteriza por ser lento en obrar, cuando se trata de cualquier desembolso; por querer gastar siempre lo menos posible; por entristecerse cuando se ve obligado a pagar algo, pensando que ha puesto más de lo que hubiera convenido [126].

Acá Santo Tomás se autopropone una objeción. Sabemos que la virtud, así como modera las obras grandes, modera también las pequeñas, por lo que tanto los liberales como los magníficos realizan a veces obras pequeñas. Consiguientemente, así como la magnificencia es una virtud, también parece serlo la mezquindad. A lo que responde: "La virtud regula las cosas pequeñas conforme a la regla de la razón. En lo cual falla precisamente el parvífico. No se llama parvífico el que modera lo pequeño, sino el que, moderando las obras grandes o pequeñas se desvía de la regla de la razón. De donde se sigue que es un vicio" [127]. La prudencia aparente del mezquino no debe, pues, ser entendida como virtud, sino que es la señal de su carácter vicioso. Discutir indefinidamente un gasto prueba de ordinario un apego excesivo al dinero [128].

Cabe cierta aclaración respecto de la preferencia del mezquino por lo pequeño. Ya hemos dicho cómo Aristóteles señalaba que los conceptos de "pequeño" o "grande" son relativos. De ahí que al decir que el mezquino es el que se propone hacer cosas pequeñas, ello debe entenderse en relación con el género de la obra proyectada. En tal género, lo pequeño y lo grande se

126 Cf. S. Tomás, *In Et. ad Nic.*, lib. IV, lect. 7, n. 733.
127 *Summa Theol.* II-II, 135, 1, ad 1.
128 Cf. ibid., 135, 1, ad 2.

pueden entender de dos maneras: desde el punto de vista de la obra que ha de realizarse y desde el punto de vista del gasto. El magnífico se fija principalmente en la magnitud de la obra, y de un modo secundario en la magnitud del gasto, que de ningún modo evita cuando ha de realizar una obra grande. Al mezquino, en cambio, le interesa sobre todo la pequenez del gasto, o, en frase aristotélica. "en todo lo que hace se demora, intentando gastar lo menos posible; aun eso lo entristece; y cree siempre hacer más de lo que se necesita" [129]. Por eso se propone obras pequeñas, que no rehúsa con tal de que le signifiquen poco gasto. A este respecto el Estagirita nos ha dejado una reflexión aguda: "El mezquino. gastando enormemente en cosas pequeñas, pierde el bien" [130], es decir, el de la obra grande. Dice "enormemente", en el sentido de que para él siempre el gasto es excesivo, y lo hace a regañadientes. De lo dicho por Aristóteles concluye Santo Tomás que el pecado del mezquino consiste en atentar contra la proporción racional que debe darse entre la obra realizada y su respectivo gasto [131].

Destaquemos la perspicacia psicológica del Filósofo. A su juicio, el hombre mezquino, que incesantemente peca por defecto. lo único que logra es que las cosas, aunque en sí sean grandes, por la miserable pequeñez de su espíritu, pierdan toda su sublimidad y toda su belleza. Así como antes relacionaba la magnificencia con la belleza, ahora señala el vínculo que une la tacañería con la fealdad. Una nueva prueba de la unión entre la moral y la estética.

Otra relación interesante es la que Santo Tomás descubre entre la mezquindad y la avaricia. "Así como el magnífico tiene

129 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 6.
130 Ibid.
131 Cf. *Summa Theol.* II-II, 135, 1. c.

de común con el liberal el dar su dinero prontamente y con gusto, el mezquino coincide con el avaro en gastar con tristeza y lentitud. Difieren, no obstante, en que la avaricia tiene por materia los gastos comunes, mientras la mezquindad se refiere a los grandes gastos, cuya realización es más difícil, siendo por ello un vicio menos grave la parvificencia que la avaricia" [132].

El vicio que se opone a la magnificencia por exceso es el *despilfarro*. Este vicio, observa Santo Tomás, que rompe la proporción razonable al gastar más de lo que conviene a la obra proyectada, en la lengua griega recibe el nombre de *βαναυσία*, palabra que se deriva de "horno", porque el despilfarro lo consume todo, como el fuego del horno; o *απυροκαλία*, es decir, "sin buen fuego", porque consume, como el fuego, pero sin provecho alguno. En latín se lo llama *consumptio* [133]. En este sentido, excede al magnífico, no por cierto en la magnitud de los dispendios, sino por cuanto los gasta en lo que no corresponde o en cosas superfluas [134].

Aristóteles ha descrito con pluma maestra al despilfarrador. Lo pinta como un hombre que peca por derroche, carente de buen gusto, que gasta sin límite ni oportunidad. "Disipa enormemente el dinero en cosas pequeñas e intenta brillar sin tener armonía. Si recibe a comediantes, los tratará con el aparato de una boda; o en las comedias que él organice colocará tapices de púrpura para los actores a la entrada de la escena. Y cometerá todas estas locuras, no por amor a lo bello, sino por hacer alarde de su fortuna y así hacerse admirar, según él se imagina. En una palabra, gasta poco donde lo adecuado sería gastar mu-

132 Ibid., 135, 1, ad 3.
133 Cf. Ibid., 135, 2, c.
134 Cf. *Comm. In Eth. Nic.*, lib. IV, lect. 7, n. 732.
135 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 6.

cho, y mucho cuando debería gastar poco"[135].

Tomando pie en el texto recién citado, pónese Santo Tomás una objeción: si la mezquindad, como se ha visto, es un vicio por defecto, parece que de darse un vicio opuesto a ella, debería consistir en un gasto excesivo. Sin embargo, por lo que nos acaba de decir el Filósofo acerca del despilfarrador, a saber, que "gasta mucho cuando debería gastar poco, y poco donde lo adecuado sería gastar mucho", daría la impresión de que es también, en cierta manera, tacaño. Por lo tanto, no existiría, al parecer, un vicio opuesto a la mezquindad. A lo que contesta: "Un mismo vicio se opone a la virtud, que está en el medio, y al vicio opuesto. Así, el vicio del despilfarro se opone a la mezquindad en cuanto que su gasto sobrepasa la dignidad de la obra, «gastando mucho cuando debería gastar poco»; y se opone a la magnificencia, por parte de la obra grande, a la que principalmente tiende el magnífico, por cuanto «cuando hay que gastar mucho» no gasta nada o «muy poco»"[136].

Escolio 2. El abandono en las manos de Dios

Hemos dicho que a la liberalidad se opone una forma sutil de egoísmo, "la avaricia espiritual", por la que deseamos y amamos las gracias extraordinarias que Dios nos concede, pero con espíritu de propiedad, no aceptando ser despojado de ellas, aun cuando a Dios le plazca retirarlas, sino a regañadientes.

San Buenaventura ha ampliado hasta este campo el influjo de la virtud de la liberalidad. Para el Santo Doctor franciscano, la liberalidad no es simplemente el desprendimiento, o la disposición a *dar* generosamente bienes materiales, sino también la decisión

136 *Summa Theol.* II-II, 135,2, ad 2

de *darse* a Dios para rendirle homenaje. Tal es, a su juicio, la liberalidad suprema, *major liberalitas* [137]. También Santo Tomás ha dicho, si bien de paso, que es una expresión de liberalidad el darse uno mismo a Dios [138]. El autor místico Ruysbroeck, por su parte, consagra un capítulo de su libro *Ornato de las bodas espirituales* a la liberalidad no sólo con los hombres sino también con el Señor [139]. Según San Ignacio de Loyola, que exhorta al ejercitante a entrar en los Ejercicios Espirituales "con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad" [140], dicha liberalidad no puede tener otro fin que "el servicio, la honra y la gloria de su Divina Majestad" [141], es decir, el mejor servicio de Dios. Desde este punto de vista, la liberalidad sería lo contrario de la tibieza o tacañería espiritual.

Mons. Charles Gay, gran autor espiritual de fines de siglo pasado, que fue obispo auxiliar del cardenal Pie, nos ha dejado un análisis muy enjundioso, en el tomo II de su magnífico libro *De la vida y de las virtudes cristianas*, de lo que es el abandono en las manos de Dios. Lo hace partiendo de los fundamentos teológicos de dicho abandono, para considerar luego cómo debe ser practicado, e indicar, por último, sus frutos principales. Nada mejor para nuestro propósito que resumir su pensamiento, enriqueciéndolo con otros aportes.

a. *Fundamentos del abandono*

Detengámonos, ante todo, en los fundamentos del abandono, es decir, en aquellas verdades que sustentan nuestra necesidad de entregarnos a Dios.

137 Cf. *De S. Andrea*, sermo 1.
138 *In Ep. 2 ad Cor.*, c. 8, lect. 1ª, n. 290.
139 Cf. lib. 1, cap.19; *Oeuvres...*, pp.64-65.
140 Ejercicios Espirituales, n. 5.
141 Ibid., n. 16.

El pnmero es que la voluntad divina se muestra como la causa suprema de todo lo que acaece en el mundo. Hay. por cierto, causas segundas, capaces de influir en los hechos, pero no poseen este privilegio sino en el grado en que la causa primera se los ha otorgado. Y así es válido decir que todo lo que ocurre, sucede por permisión de Dios, que lo encamina a fines secretos y altísimos.

Al conocimiento de estas verdades podemos acceder por la razón. Pero también nos las enseña la Sagrada Escritura donde vemos cómo Dios obra todas las cosas conforme a los designios de su voluntad. cómo de su potestad dependen los acontecimientos, ni hay quien pueda resistir sus propósitos. Esto lo sabemos bien los cristianos. Pero lo sabemos en teoría. Porque tan luego como se nos manifiesta algún querer concreto de Dios. en la forma que suele de ordinario, es decir, por medio de las causas segundas, de una criatura o de un acontecimiento, enseguida ponemos la cosa en tela de juicio, como si ello procediese sólo de la tierra y nada tuviera que ver con Dios. Pocos son los de mirada tan cristalina para ver la mano de Dios detrás de cada suceso, pocos los que, sufriendo un contratiempo o una pérdida, dicen como Job: "El Señor me lo dio, el Señor me lo ha quitado: lo que es de su agrado sea hecho, bendito sea el nombre del Señor" (Job 1, 21). Con frecuencia se desencadena una tormenta en nuestro interior, con tendencia al enojo, la desconfianza, y hasta la injuria a Dios. Es decir que, ortodoxos en teoría, nos tornamos infieles en la práctica.

Para ayudarnos a aceptar esta verdad tan difícil de entender, Dios nos ofrece un ejemplo increíble. Nadie puede poner en duda que Dios es el autor principal de la Pasión de Cristo, la cual, sin embargo. no había de suceder sino por obra del furor de Satanás, el odio de los fariseos, la traición de Judas, y la cobardía de Pilatos. Pues bien, la Pasión de Cristo no sólo es obra de Dios, sino su obra maestra. "Padre mío, le dijo Jesús... no se

haga mi voluntad, sino la tuya" (Lc 22, 42). A diferencia de Cristo, a nosotros se nos hace exorbitante y duro reconocer la voluntad de Dios en los infortunios que nos suceden, las humillaciones, los desengaños, los contratiempos que forman el tejido ordinario de la vida.

El segundo fundamento sobre el que se basa nuestro abandono a Dios, es que esa voluntad divina a que nos hemos referido, causa de todo lo que acontece, es buena en sí misma, buena como bueno es Dios. Cuando Dios se digna querer algo, lo quiere para que el hombre se encamine a la felicidad. Bien decía San Pablo: "Esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación" (1 Tes 4, 3). Nunca Dios quiere algo que esté al margen de ese interés suyo en favor nuestro.

El P. de Caussade, en su precioso tratado sobre el abandono, dice que Dios va trabajando sobre nosotros al modo como se elaboran lentamente esos magníficos tapices, que se tejen punto por punto y por el revés. El obrero que trabaja en ellos no ve más que su punto y su aguja. Todos esos puntos, anudados uno tras otro, forman figuras magníficas, que sólo aparecen cuando, una vez concluidas todas las partes, se expone a la vista el lado principal del tapiz. Mientras duró el trabajo, toda esa belleza y esa maravilla permanecieron en la oscuridad. "Lo mismo ocurre con el alma que verdaderamente se abandona: sólo ve a Dios y su deber. El cumplimiento de este deber no es, en cada momento, sino como un punto imperceptible añadido a la obra: y sin embargo es con estos puntos como Dios realiza maravillas, de las que a veces se tiene algún presentimiento en el tiempo, pero que sólo serán bien conocidas en el pleno día y la plena luz de la eternidad" [142].

---

142 J.-P. de Caussade, S.J., *Tratado del santo abandono a la Providencia divina*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1983, pp.75-76.

Quizás nosotros aceptamos también esto en teoría, pero no lo detectamos tan fácilmente en los casos particulares. Las disposiciones de Dios, que sólo intentan nuestro bien, son conocidas a lo largo de toda la escala jerárquica que desciende del cielo a la tierra, pasando por la Santísima Virgen, los ángeles, los santos, que al conocer los planes de Dios sobre cada uno de nosotros, la belleza del tapiz que Dios va hilando con los hechos, los aclaman sin retaceos. Dios no le pide al alma más que este abandono confiado. Todo lo demás lo determina y lo elige Él según sus designios, a la manera como un arquitecto señala y dispone las piedras del edificio que quiere construir. ¡Qué gran compendio de espiritualidad es esta máxima, este abandono puro y total al designio de Dios! [143]. Que nuestro libre albedrío se ajuste y concierte al tapiz de Dios, al edificio de Dios que somos nosotros.

b. *Modo de practicar el abandono*

Se habla de abandonarnos a Dios, no meramente de *obedecerle*. Es cierto que la obediencia, es decir, la sumisión de la criatura libre a la voluntad divina, se parece al hábito del abandono, pero en realidad no son lo mismo. La obediencia pertenece principalmente a la virtud cardinal de la justicia, mientras el abandono tiene que ver más con la virtud teologal de la caridad. Tampoco se identifica con la *resignación*, porque ésta supone algo de forzoso y de tardío. Ni con la *aceptación*, porque ella parece sugerir un haberse de potencia a potencia con Dios. Para expresar lo que se quiere no hay mejor verbo que el de *abandonarse*. Es como decir: ser todo de Dios, renunciar plenamente a la propiedad de sí mismo, entregarse, enajenarse, despojarse de sí, o, según se expresan los místicos, "derretirse" en

143 Cf. ibid., p. 66.

el Amado, y por consiguiente adaptarse a Él, como el líquido se adapta a la forma del vaso que lo contiene. "No que muera su voluntad –dice San Francisco de Sales–, pues la humana voluntad es tan inmortal como el alma misma a que pertenece, sino que traspasa los límites de la vida puramente humana, para ya no vivir sino en la voluntad de Dios, y entonces ya nada sabe, ni desea ni quiere desear sino entregarse sin tasa ni medida al querer de la Divina Providencia, y no dar ya de sí propia muestra alguna, sino esconderse totalmente con Jesucristo en Dios, en quien vive, ya no ella, sino la voluntad de Dios en ella".

Bien ha escrito de Caussade que lo que Dios hace en cada momento es un pensamiento divino significado por una cosa creada. De este modo, todas las cosas que nos suceden "son otros tantos nombres y otras tantas palabras en las que Él nos muestra su deseo". Será, pues, preciso, abandonarse a dicha voluntad, "mirando todo eso como otros tantos velos, sombras, nombres de esta voluntad eternamente santa" [144]. La voluntad divina se concreta, así, en momentos que pasan fugazmente, momentos pequeños a los ojos del vulgo, pero cuán grandes a los ojos iluminados por la fe. Y aquí, como siempre, son los hombres los que se equivocan.

El niño, entregado en brazos de su madre, lo está a todos los movimientos que ella haga con él; si el pequeñito previese algunos de esos movimientos, por ejemplo, saltar una zanja, bajar por una pendiente pronunciada, echarse a nado en un río turbulento, seguramente se atemorizaría, pero en brazos va de su madre, y ésta jamás lo asusta. Niños pequeños somos, y en brazos de Dios estamos; sólo nos queda mirarlo a Él, contemplar su sabiduría eterna, su poder infinito, su fidelidad inquebranta-

144 Ibid., pp.52-53.

ble, su amor indeficiente, y seguro es que ante nada trepidaremos.

Observa el P. de Caussade que la sabiduría del alma simple no experimenta curiosidad por saber los modos de obrar de Dios, sino que se contenta con el designio de la divina voluntad sobre ella. No hace esfuerzos para adivinarla por comparación, por conjeturas rebuscadas. No quiere saber más que lo que cada momento le revela, bajo las apariencias de los hechos. "Encontrar a Dios bajo esas apariencias, es el gran arte de la fe; y servirse de todo ello para unirse a Dios, es el ejercicio de tal arte" [145]. Encontrar a Dios y abandonarse a Él. Tal es la sustancia del Padrenuestro, sobre todo de su petición de que se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo. Este "hágase tu voluntad" parece indicar una actitud pasiva frente a Dios. La única manera de recibir el cuño de la voluntad eterna es ser entre sus manos una materia dócil. No es cuestión de habilidad, de inteligencia, sino de disposición para dejarse trabajar, como el metal en un molde, como una tela bajo el pincel, o como una piedra bajo la mano del escultor [146].

Bien ha dicho Jean J. Surin que la liberalidad hecha abandono es "una adherencia firme y general disposición a hacer todo lo que es agradable a Dios", en toda cosa y en todo tiempo, sin límites ni restricciones, sin jamás oponer a ningún llamado de Dios un "yo no haré esto". Para lo cual, agrega, será preciso darse cotidianamente a Dios. Darle, en primer lugar, las cosas exteriores, lugares, muebles, amistades; en segundo lugar, "desprenderse de las acciones y de los empleos que nos son agradables"; finalmente, "poner entre las manos de Dios todos los dones, gracias y favores espirituales, ofrecerse en toda pure-

145 Ibid., pp.60. 68.
146 Cf. ibid., p.60.

za y desnudez, contento de perder todo para poseer a Dios solo, su amor y su divina voluntad, que deben tener el lugar de todo" [147].

No nos será lícito, sigue diciendo este gran maestro espiritual, retener nada para nosotros, si queremos poner todo nuestro afecto en Dios. Ello lo haremos saliendo de nuestros propios intereses, porque hemos abandonado a Dios todo lo que nos concierne. nuestra vida, nuestra salud y cuanto nos pueda suceder, no sólo en el tiempo, sino también en la eternidad, por una entera descarga de nosotros mismos en sus manos. En adelante no nos detendrá ningún otro motivo que no sea el de agradar a Dios. Ni siquiera buscaremos la recompensa, sino sólo dar gloria a Dios. Así el alma se irá olvidando de sí. obrando cada vez menos por sí misma y cada vez más por moción de la gracia, de modo que casi ya no sienta sus propias inclinaciones, sino solamente las de Cristo, que pasará a ser el principio de sus movimientos. Cuando el alma se abandone de este modo a Dios, no retendrá ya nada de sí misma.

Antes de llegar a estas cumbres de despojo voluntario, la liberalidad que tiende a volverse abandono se podrá ejercitar en la generosidad de las cosas pequeñas. San Ignacio propone algunos ejemplos en sus Ejercicios. ¿Me indino a disminuir el tiempo de oración?, mejor más que menos [148]. ¿Alguna afición desordenada?, "afectarse al contrario... pidiendo a Dios el contrario" [149].

El espacio de la liberalidad para con Dios es toda la vida real. En cuanto a su medida, ella es sin medida. Quien pone algún límite, no es del todo liberal. Tampoco lo es quien prescin-

147 *Les fondements de la vie spirituelle*, Paris 1879, p.267
148 Cf. nn.12-13.
149 Ibid., n.16.

de de las cosas pequeñas; "quien reserva solamente el valor de un cabello de su cabeza no lo ha dado todo", dice Surin. San Ignacio nos ofrece, al término de los Ejercicios, la expresión más sublime de la liberalidad que nada se reserva: "Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta" [150]. Es la culminación y la plenitud de los Ejercicios; su autor, en el comienzo, había exhortado, como lo señalamos, a "entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad" [151].

Viene aquí el caso recordar aquella experiencia de Bossuet cuando, poniéndose ante la presencia de Dios, "durante una de aquellas horas profundas -dice-, en que todo cesa y calla", y mirándose a sí mismo en el grandioso espejo de su maestro San Agustín, se echó "a buscar algo que en el hombre fuera perfectamente uno, algún acto que expresara esta unidad, compendiando, por un lado, todo lo que hay en el hombre, y por otro, todo cuanto es Dios. Al fin descubrió que ese acto era cabalmente el de abandonarse el hombre a Dios" [152].

El P. L. Lallement, refiriéndose a este darse todo a Dios "con un alma liberal", compara la vida de un religioso tibio con la de otro que es fervoroso. El tibio, dice, no está contento sino en apariencia y en la superficie. Pasa años enteros, y a menudo toda la vida, regateando su entrega a Dios. No se resuelve al sa-

150 Ibid., n. 234

151 Ibid., n. 5.

152 *Discurso sobre el acto de abandono a Dios*, *Oeuvres completes*, tomo II, Paris 1845. p.718.

crificio total, al holocausto. Se reserva muchos afectos, proyectos, expectativas, pretensiones, deseos, de los que no se decide a despojarse para ponerse en el estado de desnudez de espíritu, que lo dispondría a ser plenamente poseído por Dios [153].

El abandono en las manos de Dios es una suerte de comunión con Dios; la voluntad del hombre entra en comunión con la voluntad de Dios. A este respecto el P. de Caussade exhorta a mirar con ojos de fe todo lo que nos sucede para no ver en ello sino la voluntad expresa de Dios. Para que mejor lo entendamos nos ofrece un ejemplo sublime. Así como las especies eucarísticas velan y ocultan la realidad de la presencia real y sustancial de Cristo, así también tras los acontecimientos y circunstancias que van entretejiendo nuestra vida y que no escapan a la voluntad de Dios, se oculta, como bajo las especies sacramentales, la acción divina que nos va santificando. Por eso habla del "sacramento del momento presente", para referirse a todo ese conjunto de hechos cotidianos. Y si esto es así, "¿qué impide que cada uno de los momentos de nuestra vida sea una especie de comunión con el amor divino, y que esta comunión de todos los instantes produzca en nosotros tanto fruto como aquella en que recibimos el cuerpo y la sangre del Hijo de Dios?" [154].

Consideremos el itinerario espiritual de un alma determinada. Dios tiene trazado un camino especial a esa alma, sabe su término, la belleza que ha de adornarla, el lugar que le espera en la gloria, sabe cuál sea la nota que dicha alma debe dar en el concierto universal de las obras de Dios, el camino que ha de recorrer, sus pruebas y vicisitudes. Todo eso lo sabe, y a ese término endereza la Providencia los hilos de su trama. El alma, por su parte, no tiene que hacer otra cosa sino creer, esperar y

153 Cf. *Doctrine spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris 1959, pp.89-91
154 Op. cit., p.46.

ser dócil. Por bueno tiene siempre cuanto Dios ha dispuesto sobre ella: ser inteligente o no, ser famoso o desconocido, nadar en abundancia o vivir en la mayor sobriedad, gustar consuelos o padecer sequedades, gozar de robusta salud o vivir con achaques. Todo ello es igual para quien a Dios se ha abandonado. Se puede decir que lo quiere todo precisamente porque no quiere nada en particular, y que nada quiere cabalmente porque lo quiere todo. No que todo le agrade indistintamente, pues una indiferencia semejante no cabe en la naturaleza humana; pero si algo le molesta, le aflige, dirá para sí: bendita esta tribulación, que después de santificarme aquí abajo, ha de coronarme allá arriba. Cada momento de su vida es un decidido *amén* pronunciado en la tierra para concertarse con los que se pronuncian en el cielo.

Recordemos aquel magnífico "acto de confianza" de San Claudio de la Colombière, donde entre otras cosas dice: "Que otros esperen la felicidad de su riqueza o de sus talentos; que se apoyen sobre la inocencia de su vida, o sobre el rigor de su penitencia, o sobre el número de sus buenas obras, o sobre el fervor de sus oraciones. En cuanto a mí, Señor, toda mi confianza es mi confianza misma. Porque Tú, Señor, sólo Tú, has asegurado mi esperanza. A nadie engañó esta confianza. Ninguno de los que han esperado en el Señor, ha quedado frustrado en su confianza. Por tanto, estoy seguro de que seré eternamente feliz, porque firmemente espero serlo y porque de ti, oh Dios mío, es de quien lo espero. En Ti esperé, Señor, y jamás seré confundido".

Todo esto tiene no poco que ver con la llamada "infancia espiritual", actitud más preciosa todavía que la disposición a padecer, porque nada inmola tanto al hombre como el hacerse pequeño ante Dios. El hombre que acepta sin queja el dolor en su vida corre fácilmente el riesgo de engrandecerse a sus pro-

pios ojos; pero si se hace como niño, nada podrán contra él las sugestiones del amor propio. Será preciso ponerse en la escuela de la infancia, abandonarse en las manos de Dios como en los brazos de su madre se abandona un niño, el cual no sabe siquiera, ni aun puede ni quiere saberlo, que así se abandona. Pero por eso mismo, cabalmente, su madre le trata con mayor esmero y le acaricia con mayor ternura.

c. *Principales frutos del abandono*

¿Cuáles son los efectos de esta liberalidad espiritual que es el abandono? Digamos, antes que nada, que la liberalidad del cristiano provoca la de Dios, y la liberalidad de Dios, que nunca se deja vencer en generosidad, hace al hombre más apto para recibir más. Dios no puede rehusar nada al que le da todo, dice Surin. Cuando el hombre se abandona a Dios, no solamente recibe gracias particulares, sino a Dios mismo, a las tres divinas personas, que se abandonan a él, transfigurándolo con su presencia.

Uno de los frutos de este abandono es *la libertad*. No en vano ha dicho Bossuet que "si hay algo capaz de hacer libre a un alma y granjearle holgura, es el entregarse totalmente a Dios y a la divina voluntad". De ahí las libertades que se toman los santos, las hazañas que acometen, inaccesibles a la desconfianza y a los escrúpulos, de los cuales el único remedio heroico es entregarse en manos de Dios. Mons. Gay lo ha expresado de manera concluyente: "Querer lo que Dios quiere es lograr fortaleza suma, y no querer sino eso, es lograr libertad plena; ser libre y fuerte es ser apto para todo".

Otro fruto del abandono a Dios es *la paz*. Porque ¿qué podría perturbar a una persona que se ha entregado del todo a Dios? Los que no se resuelven a ello gastan toda su vida en co-

rrer con ansiedad tras una multitud de cosas, inútiles a veces, otras veces útiles, en sí mismas, pero que se vuelven perjudiciales desde el momento en que impiden unirse simplemente a la voluntad de Dios. San Claudio de la Colombiere dice que cuando uno se arroja en los brazos de Dios como un ciego, cuando se entrega a Él, por decirlo así, sin condiciones ni reservas, resuelto enteramente a fiarse de Él en todo y no desear nada, no temer nada, en una palabra, no querer nada más que lo que Él quiere, y querer igualmente todo lo que Él quiera, entonces encuentra no sólo la libertad perfecta sino que nada es capaz de quitarle la paz [155]. "Me lo represento como un hombre sentado sobre una roca en medio del océano; ve venir hacia él las olas más furiosas sin espantarse, le agrada verlas y contarlas a medida que llegan a romperse a sus pies; que el mar esté calmo o agitado, que el viento impulse las olas de un lado o del otro, sigue inalterable porque el lugar donde se encuentra es firme e inquebrantable. De ahí nace esa paz, esa calma, ese rostro siempre sereno, ese humor siempre igual que advertimos en los verdaderos servidores de Dios" [156].

En la superficie podrán estallar numerosas tormentas, pero ellas no afectarán las napas más profundas de su alma, anclada en Dios. Lo que para uno es intolerable cruz, para otro es apenas leve carga. Cuando el tumulto se siente demasiado en el interior es porque nuestra voluntad no ha acabado de abandonarse a la voluntad de Dios. La paz es, como lo sabemos, la tranquilidad en el orden, y el orden consiste en vivir el hombre entregado a Dios. Así como este abandono es el don más excelente que podemos ofrecer a Dios, así la paz es el don más su-

155 *El abandono confiado a la Divina Providencia*, 2ª ed., Balmes, Barcelona 1993, p.18.
156 Ibid., p.20.

blime que Dios nos otorga en cambio. Dios se nos ofrece para ocuparse de nuestros asuntos, de modo que nosotros sólo tengamos que ocuparnos de Él y de lo que le concierne. El que no tiene paz podría decir: "Todavía no me he dejado echar en el molde" [157].

El tercer fruto de este abandono es *la alegría*, consecuencia de la libertad y de la paz. ¿Cómo no vivirá regocijado quien vive libre y en paz interior? Por el contrario, sin paz ni libertad, ¿qué alegría cabe concebir?

Sobre esto ha escrito Ruysbroeck. "Cuando ella [la liberalidad] se vuelve profunda, todas las virtudes crecen y todas las potencias del alma reciben su ornato, porque bajo su influencia el espíritu del hombre se siente siempre feliz, su corazón despojado de preocupaciones, ardiente en deseos y dándose habitualmente a todas las obras virtuosas. En efecto, por pobre que sea, si no se aferra a las cosas terrestres, se parece a Dios, inclinándose desde el fondo de su corazón a derramarse y dar, y de esta manera soslaya el cuarto pecado capital, que es la avaricia o codicia" [158].

"Vivid alegres en el Señor, vivid alegres", insiste San Pablo (Fil 4, 4). Pues bien, el secreto infalible para lograr y conservar el gozo espiritual, es abandonarse a Dios, porque, como dice la Escritura, "ningún acontecimiento podrá contristar al justo" (Prov 12, 21).

Cerremos estas consideraciones volviendo nuestros ojos a María Santísima, la más sencilla y la más abandonada a Dios de todas las creaturas. Escribe el P. de Caussade que su respuesta al ángel: "Hágase en mí según tu palabra", resume su

157 J. de Caussade, op.cit., p.61.
158 *L'ornement des noces spirituelles*, cap.XIX..., p.65.

actitud interior. "Todo se reducía en ella, como se reduce hoy, al más puro y más simple abandono del alma a la voluntad de Dios, bajo cualquier forma que ella se presentase" [159]. Su "Hágase" está en perfecta consonancia, aun gramatical, con la oración que nos enseñó el Señor: "Hágase tu voluntad".

159 *Tratado del santo abandono*. p.4.

Capítulo Sexto

LA EUTROPELIA

ES probable que ustedes ignoren lo que significa la palabra "eutrapelia". Quizás sospechen que a lo mejor se trata de alguna señora robusta, una de esas inefables tías supérstites... No es extraño. La mayoría de la gente ni siquiera ha escuchado una sola vez esta insólita expresión, y casi nadie sabe que designa a una virtud muy simpática. La palabra la inventó Aristóteles, si no me equivoco, y la empleó para dar nombre a uno de los hábitos buenos que integran el amplio abanico de las virtudes en su espléndida *Ética a Nicómaco*. De allí la tomó Santo Tomás, ampliando las explicaciones del Estagirita, y confiriéndole un sentido cristiano. Pero, desgraciadamente, luego del Doctor Angélico, tanto la virtud como el nombre que la designa fueron pasando al olvido o, en el mejor de los casos, conservando una existencia mísera y obviable en los manuales escolares de teología moral.

La eutrapelia tiene que ver con el reposo, el juego, la diversión. La vida del hombre no es concebible sin descansos, distracciones, tertulias. Por algo los antiguos calificaron al ser humano como *homo ludens*, hombre que juega, o también, *homo ridens*, hombre que ríe. Pues bien, la eutrapelia es la virtud que rige esos momentos de esparcimiento.

Tratemos de desentrañar el contenido y alcance de esta tan atrayente como preterida virtud.

I. El Juego en la Sagrada Escritura

A algunos espíritus adustos les parece que el juego y el espíritu lúdico son incompatibles con la seriedad de Dios y con la revelación cristiana. Incluso ciertos teólogos llegaron a preguntarse si Cristo alguna vez se habría reído, y concluían con decidida seriedad: *risu abstinuit*, nunca rió. ¿Será Dios incompatible con la risa?

1. El juego en el Antiguo Testamento

Causará quizás extrañeza, pero la creación misma del mundo y del hombre puede ser considerada como un gran juego divino [1]. La Sagrada Escritura nos describe el acto creador en términos lúdicos: "Yo estaba allí, como arquitecto –dice la Sabiduría–, y me deleitaba todos los días, *jugando* (*ludens*) en su presencia en todo tiempo, *jugando* (*ludens*) en el orbe de la tierra" (Prov 8, 30-31). El Padre creador halla su gozo en la contemplación del Hijo, su Sabiduría eterna, Arquetipo y Causa Ejemplar de todo lo creado, que juega esplendorosamente delante de Él.

La existencia del mundo no es necesaria pero tampoco es casual. Si fuera necesaria, Dios no sería su creador libre; si fuese casual, el creador libre no sería Dios, sino un ser caprichoso. Como Dios, al crear, sacó las cosas de la nada, dichas cosas no tienen su razón de ser en sí mismas, sino en la pura complacencia divina. La creación es, así, un esplendoroso juego de Dios, un juego de su insondable e infinita sabiduría. Los seres crea-

---

1 Heráclito ha dejado escrito: "El curso del mundo es un niño que juega, que coloca aquí y allá las piezas de su rompecabezas; es el reino del niño" (Fragmento 52).

dos no son más que un conjunto de huellas –si se trata de seres materiales– e imágenes –si se trata de seres espirituales– de Dios. Todos ellos guardan cierta proporción con Dios, en caso contrario, el Creador no se complacería en sus creaturas.

La creación es un acto eminentemente gratuito. Al llevarla a cabo Dios no buscaba ningún tipo de utilidad, ninguna consecuencia pragmática. Creaba por puro gusto, para alegrarse en lo que hacía, por mera exuberancia, para vestir al mundo con su hermosura. De ahí el lujo desbordante de las especies, la variedad de los animales y de las plantas, la diversidad de los cantos de los pájaros, la inagotable paleta de los colores, un verdadero derroche de generosidad.

Pero Dios no cerró su juego al sexto día de la creación. Sigue jugando a lo largo de los siglos al conservar las cosas en su ser. Porque la conservación constituye una suerte de creación continuada, una "repetición" del acto inicial, y bien sabemos cómo la "repetición" es un elemento esencial en todo juego. A este respecto escribía el eutrapélico Chesterton: "Todo el imponente materialismo que domina las mentes modernas descansa en una presunción falsa. Se supone que es muerta una cosa que constantemente se repite. La gente siente que si el mundo fuera personal, variaría; si el sol tuviera vida, bailaría. Los niños, que rebosan en vitalidad libre y altiva, quieren las cosas repetidas y sin cambios. Siempre dicen: «hazlo otra vez»... La gente grande no es suficientemente fuerte para regocijarse en la monotonía. Pero tal vez Dios sea bastante fuerte para regocijarse en ella. Es posible que Dios diga al sol cada mañana: «hazlo otra vez», y cada noche diga a la luna: «hazlo otra vez»". Dios creó jugando a sus creaturas y jugando las mantiene en su ser.

Asimismo la historia véterotestamentaria de la salvación tiene resabios de un juego divino. Las diversas hazañas del brazo poderoso de Dios –el éxodo, la conducción del pueblo elegido

a través del desierto, la conquista de la tierra prometida– no excluyen el elemento lúdico. A modo de ejemplo señalemos un caso concreto, el de Job. A primera vista, causa malestar y extrañeza el hecho de que la Sagrada Escritura relate los terribles y acumulados padecimientos del justo Job en el marco de una apuesta celestial entre Dios y Satán (cf. Job 1, 6-12) [2]. Es que, como escribió Charles Péguy, hay un juego de la gracia por la que, el que aparentemente pierde, en realidad gana, y el perdido alcanza la salvación.

2. El juego en el Nuevo Testamento

Cristo no carecía de humor, según se trasunta en numerosas páginas del Evangelio: el camello capaz de pasar por el ojo de una aguja con más facilidad que la que tiene un rico de entrar en el Reino de los cielos; los obreros contratados a última hora, que cobran lo mismo que los que fueron a trabajar desde temprano; la higuera maldecida por no dar higos en tiempo que no era de estación; las vírgenes en espera del esposo, que se dejan vencer por el sueño; el desharrapado que ingresa al banquete de bodas preparado para el Hijo del Rey... Los espíritus volterianos o descreídos se han burlado de las paradojas y aparentes contradicciones evangélicas, sin percatarse de que no son sino un desafío al racionalismo de los pseudointelectuales y a la afectada gravedad de los señores.

Pero más allá de estos "chistes", los grandes misterios de la vida de Jesús incluyen un cierto condimento lúdico. Ello es quizás ya perceptible en el misterio mismo de la Encarnación: el hombre había ambicionado hacerse como Dios por el pecado,

2 También el *Fausto* de Goethe comienza con un prólogo en el cielo. Mefistófeles le dice al Señor: "¿Apostemos a que perderéis a Fausto, si me permitís que, poco a poco, lo atraiga al camino trazado y seguido por mí?".

ahora Dios se hace hombre para salvarlo y elevarlo por la gracia a su nivel divino; el hombre pecó pretendiendo ser "adulto", conocedor del bien y del mal, ahora Dios, la Sabiduría eterna, se hace niño balbuciente; el hombre, queriendo correr la aventura de su autonomía, le pidió a Dios la parte de su herencia, para acabar apacentando cerdos, y Dios, siendo rico, se hizo pobre para enriquecerlo con su pobreza.

Algunos elementos lúdicos parecen asimismo advertibles en el Misterio Pascual de Jesús. Hugo Rahner cree detectarlos incluso en el drama del Calvario: "Lo que se presenta en la superficie como destino y sufrimiento, o, cristianamente, como participación en la aniquilación aparentemente insensata de la cruz, es para los místicos, que contemplan la realidad a través de los velos, el juego del amor eterno, juego tan variado y cuidadosamente imaginado, como sólo lo puede hacer el amor" [3]. Pero, sobre todo, ello es perceptible en la Resurrección, causa de gozo no sólo para Cristo sino también para los redimidos, que ahora pueden hacer suya la predicción del salmo: "Entonces se llenó de risa nuestra boca y nuestros labios de gritos de alegría" (Ps 126, 2). Los himnos pascuales celebraron desde muy antiguo la victoria de la vida, riéndose del poder de la muerte, burlándose del infierno y mojándole la oreja a Satanás "La muerte ha sido devorada en la victoria, dirá S. Pablo. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde tu victoria, infierno?" (1 Cor 15, 55). Ahora todo es nuevo: un nuevo Espíritu, una nueva alianza, un nuevo canto. ¿No se podrá decir también un nuevo juego, el juego del triunfo progresivo de la vida de Dios sobre la muerte del hombre, inaugurado en Cristo? Es a lo que alude la secuencia de Pascua: *Mors et vita duello conflixere mirando, Dux vitae mortuus regnat vivus* (la muerte y la vida entablaron un duelo admirable, el Señor de la vida, muerto, reina vivo). En

3 *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952, p.52.

relación con esto, H. Rahner recuerda una ceremonia pascual que se practicaba en Besançon hacia 1580: iniciábase en la plaza con una danza sacra que culminaba en el "laberinto", al ingreso de la catedral, donde se cantaba precisamente la secuencia *Victimae paschali* a que acabamos de aludir [4].

Podría afirmarse que el entero misterio pascual –incluida la Ascensión– es el gran juego del amor divino redentor, el juego de Cristo que primero se manifiesta pero luego se esfuma sensiblemente, para que no nos cansemos de perseguirlo. "Me buscaréis y no me encontraréis" (Jn 7, 34): a Dios le gusta jugar con nosotros a las escondidas. La amargura de su ausencia es proporcional al gozo del hallazgo, que en el presente mundo jamás será del todo saciativo. Porque en la tierra este juego es siempre precario, interrumpido con frecuencia por "la seriedad" de los propios pecados y, más sustancialmente, por la finitud de la vida. Por eso acá el juego nuevo nunca será sino un "pre-ludio" [5], vestíbulo de la plenitud esjatológica, umbral del juego supremo y sin fin que describe el Apocalipsis.

II. El Juego y la Cultura

Platón sospechaba que el juego podía tener su origen en la necesidad de brincar que experimenta toda criatura joven, sea humana o animal [6]. Tal podrá ser su génesis fisiológica o psicológica; sin embargo, como bien observa Caponnetto, "no se juega simplemente para descargar energías o para relajarse de las actividades ordinarias. El juego es una función llena de significaciones, descubridora de sentidos y de proporciones. Función

4 Cf. op. cit., pp.81 ss.
5 *Vorspiel*, dicen los alemanes.
6 Cf. *Leyes*, II, 653 D.

no racional, libre, gratuita, formadora del gusto, del lenguaje poético y del principio del orden, de la capacidad de mímesis y –aunque parezca paradójico– de la seriedad con las cosas" [7].

El juego trasciende las categorías del hacer, del tener y del lograr, para situarse en la esfera más profunda y metafísica del ser y del existir. El juego es la irradiación festiva de la existencia. Pues bien, así como del ser del hombre se deriva el hacer del juego, de manera análoga se podría decir que del juego brota la cultura. Con todo hay que advertir, según lo indica el pensador holandés Huizinga, que no basta con afirmar que la cultura surge del juego, al modo de un vastago que nace de su tronco, sino que hay que ir más allá, señalando que la cultura se desarrolla en el juego y *como* juego [8].

Ya el juego mismo es una expresión cultural. Lo son los juegos infantiles de los que Bergson decía que no eran sino manifestaciones primarias y potenciales de una fuerza creadora en vías de expansión, especie de ejercicios preparatorios con los que el niño anticipa su desempeño adulto. Cuando juega, por ejemplo, a los soldados, el niño se disfraza, se pone fuera de sí creyendo que "es" soldado de verdad, adopta su gesto marcial, su entonación castrense, sin perder, con todo, por completo, la conciencia de su realidad normal. ¿No es ya esto una forma germinal de cultura? Se me hace encantadora la expresión de Nietzsche: "Madurez del hombre quiere decir haber vuelto a encontrar la seriedad que se tenía de niño al jugar" [9].

7 A. Caponnetto, *La misión educadora de la familia*, CO.NA.DE.FA., Buenos Aires 1988, p.83.

8 J. Huizinga, *Homo ludens. El juego y la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México 1943, p.263.

9 *Más allá del bien y de mal*, Ed. y Lib. Goncourt, Buenos Aires 1988, p.83.

Y no sólo los juegos del niño revelan un transfondo cultural, sino también los juegos de adultos, en especial como se realizaban en las sociedades tradicionales, por ejemplo los antiguos juegos agonales griegos. Bien escribe Huizinga: "El espectáculo sagrado y la fiesta agonal son las dos formas universales en las que la cultura surge del juego y como juego" [10].

Tratemos ahora de concretar el carácter engendrador del juego respecto de las diversas manifestaciones de la cultura, matriz impregnadora, jugo nutricio. Lo haremos siguiendo de cerca el análisis de Huizinga, quien ha ahondado en este tema como pocos han sabido hacerlo, atendiendo predominantemente a aquellas sociedades tradicionales a que antes aludimos, donde todas las actividades derivaban en una u otra forma del ámbito sacral, es decir las sociedades "normales", cuyo recuerdo hoy suscita nuestra nostalgia.

1. Juego y Universidad

La Universidad nace como tal en la época de la Cristiandad. Es su expresión cultural más elevada. Pues bien, el entero quehacer de la universidad medieval adoptó formas inocultablemente lúdicas. Las disputas académicas, especialmente las sostenidas en torno a las llamadas *"quaestiones disputatae"*, cuestiones a la orden del día, tratadas y discutidas por los candidatos a la licenciatura delante de un auditorio de maestros y alumnos, no eran sino competiciones verbales alrededor de una ciencia ya aprendida. Sobre todo los denominados "*quodlibetalia*", o discusiones libres sobre toda clase de materias, presentando sus pros y sus contras, constituían una verdadera esgrima o juego intelectual. La colación de grados, por su parte, revestía un

10 *Homo ludens*..., p. 82

aspecto altamente ceremonial: al nuevo doctor se le entregaba un anillo, juntamente con el birrete cuadrado, símbolo de su desposorio con la ciencia. Asimismo el agrupamiento por naciones, su mutua competencia –agonismo cultural–..., todos estos fenómenos se encuentran, en mayor o menor grado, en la esfera de la porfía y de las reglas de juego [11].

2. Juego y teatro

El teatro occidental, que lleva a la escena los avatares de la vida del hombre, nació en el ámbito helénico. Para el espíritu griego, como lo revelan tanto el contenido de sus tragedias como de sus comedias, la vida humana era, más allá de sus alternativas dramáticas, un auténtico juego existencial. "El verdadero poeta –hacía decir Platón a Sócrates– tiene que ser, a la vez, trágico y cómico, y toda la vida de los hombres tiene que ser sentida, al mismo tiempo, como tragedia y como comedia" [12]. En su origen, la tragedia no fue una literatura puesta en escena, sino más bien o mejor un culto "jugado", re-presentado. El actor se distanciaba del mundo de la cotidianeidad, y en el éxtasis dionisíaco y el entusiasmo (εν-θεος: en-diosamiento) ditirámbico, se sentía, en virtud de la máscara que lo cubría, asumiendo realmente el yo ajeno; más que representarlo lo actualizaba con absoluto verismo. Ello se advierte particularmente en Esquilo, donde el vigoroso poder del vocablo y la admirable grandeza de la imagen están en perfecta proporción con el carácter original y sagrado del juego.

La conexión entre el teatro y el juego se siguió manifestando a lo largo de los siglos, si bien perdió poco a poco su vinculación sacral. Desde Shakespeare a Racine, pasando por Calde-

11 Cf. ibid., p. 239
12 *Symposion*, 223 D; cf. *Filebo*, 50 B.

ron de la Barca, los dramaturgos representaron el mundo como un escenario donde cada uno desempeña o juega su papel.

3. Juego y poesía

Paul Valéry ha dicho que la poesía era un juego llevado a cabo con las palabras y el lenguaje. No hay que tomar esta definición en un sentido ligero, como si la poesía fuese una suerte de entretenimiento o actividad diversiva. Puede ser que así se lo entienda en la actualidad. Pero, a nuestro juicio, Valéry ha intuido algo más profundo.

Si vamos a las fuentes originales advertimos que la poesía antigua fue, al mismo tiempo, culto, diversión, festival, juego social, proeza artística, enigma, contrapunto, enseñanza, encantamiento, profecía y competición. Pero, por sobre todo, el poeta era considerado como un "poseído", un hombre del que Dios se había apoderado para "jugar" con él a través de las palabras. Según Huizinga, la poesía así entendida se convirtió en la fuente de los diversos roles de la sociedad tradicional. Del poeta-vidente emergieron poco a poco las figuras del profeta, del adivino, del mistagogo, e incluso las del filósofo, del legislador, del orador... No deja de resultar interesante advertir hasta qué punto la poesía, en su función de manantial de la cultura primitiva, nace en el juego y como juego. "La poesía es una función lúdica. Se halla más allá de lo serio, en aquel recinto más antiguo, donde habitan el niño, el animal, el salvaje y el vidente, en el campo del sueño, del encanto, de la embriaguez y de la risa" [13].

4. Juego y música

En varios idiomas, el hecho de tocar instrumentos musicales se expresa con el verbo "jugar". Ello acaece en las lenguas ára-

13 Cf. *Homo ludens...*, pp.185-188

bes, en algunos idiomas eslavos, así como también en francés (*jouer*), en alemán (*spiel*), en inglés (*play*)...

Sabido es que la palabra *música* abarcaba mucho más para los griegos que para nosotros, incluyendo todas las artes patrocinadas por Apolo e inspiradas por las Musas. Se llamaban artes "músicas" por oposición a las plásticas y mecánicas, que estaban fuera del reino de las Musas. Los dioses, nos dice Platón, instituyeron las fiestas movidos a misericordia por la humanidad, nacida para sufrir, como compensación por sus tribulaciones, y dieron a los hombres como compañeros de fiesta a las Musas, a Apolo, conductor de las Musas, y a Dionisos, para que, mediante esta divina comunidad festiva, se restaurase constantemente el orden de las cosas [14]. A continuación de este texto viene aquel pasaje que se ha citado tantas veces como exponente de la opinión de Platón sobre el origen del juego, donde se dice cómo los niños y los cachorros no pueden mantener en reposo sus cuerpos ni sus voces, y tienen que saltar, danzar y emitir toda clase de sonidos. Sólo que los animales no conocen, en este retozo, la diferencia entre el desorden caótico y el orden que llamamos ritmo y armonía; en cambio a nosotros, los hombres, se nos ha dado, gracias a los dioses que nos acompañan en el corro, el conocimiento gozoso de dicha distinción.

Es cierto que los griegos señalaron también el carácter formativo de la música, afirmando que así como la gimnasia fortificaba el cuerpo, la buena música formaba el espíritu. Que había, por cierto, diversos tipos de melodías; algunas de ellas, las llamadas "olímpicas", provocaban "entusiasmo", otros ritmos desencadenaban la cólera o comunicaban suavidad, valor o sensatez; que había tonos e instrumentos que entristecían, sosegaban o excitaban, respectivamente. Pero lo que nos importa acá es de-

14 Cf. *Leyes*, II. 653

jar sentada la relación esencial que Platón estableció entre la música y el juego.

En conexión inescindible con la música se encuentra la *danza*. Ya pensemos en las danzas rituales o mágicas de los pueblos primitivos, en los bailes que integraban el culto griego, en la danza del rey David ante el arca (cf. 2 Sam 6, 14), o en los bailes que se organizan durante los días de fiesta en cualquier pueblo o época, resulta innegable que la danza es un juego, una de las formas más puras y completas de juego.

5. Juego y jurisprudencia

Hemos visto cómo en las sociedades tradicionales lo lúdico y lo agonal se abrevaban en lo sagrado. Pues bien, ambos aspectos, que impregnaron desde el comienzo la gestión judicial, se traslucen todavía hoy, a pesar de la desacralización reinante, en diversas formas de la vida jurídica. La administración de la justicia tiene lugar en una sede determinada y precisa, una *corte*. Esta corte es un vestigio de la antigua tradición, ahora olvidada, que ha llegado a nosotros a través de la literatura y de la arqueología, y que se nos manifiesta en aquel círculo sagrado donde vemos todavía sentados a los jueces en el escudo de Aquiles.

Antiguamente los jueces se evadían de la vida habitual cuando tenían que pronunciar sentencia. Simbolizaban esta "evasión" revistiendo la toga o colocándose una peluca, como se estila aún hoy en algunos países, especialmente en Inglaterra, tan amante de las viejas tradiciones. Señala Huizinga que la peluca del juez no carece de parentesco con las danzas de máscaras de los pueblos primitivos, convirtiendo a quien la lleva en "otro ser" [15].

15 Cf. *Homo ludens*, pp.124-125

6. Juego y comercio

Desde los comienzos, el comercio tomó un aspecto de juego o competición. Eso de imponer en las vidrieras un precio inamovible para un producto determinado es una costumbre moderna, una manía suiza o prusiana. En los países meridionales, así como en el mundo árabe, se conserva la idea del comercio como un acto agónico entre el que vende y el que compra, y la fijación del precio como producto de una larga discusión. He podido ser espectador de este divertidísimo juego visitando el bazar turco de Estambul o presenciando las cómicas discusiones entre clientes y negociantes que se estilan los domingos en las ferias de Roma, especialmente en la que funciona en las adyacencias de Porta Portese. Tras una lucha extenuante, el comprador salía gozoso habiendo pagado la décima parte del precio inicial, pero en cuanto éste partía, el vendedor esbozaba, también él, una sonrisa triunfal.

7. Juego y milicia

La guerra nació en estrecha conexión con el juego, impregnada de juego. La formación de los ejércitos, las banderas, los estandartes... he ahí un espectáculo agonal y lúdico de primera categoría. La conexión entre la guerra y el juego, no sólo como idea sino también como conjunto de costumbres e instituciones, nacida quizás en el ámbito griego, se desarrolló especialmente en el Occidente medieval y en el Japón. La caballería fue una institución estrechamente unida a la esfera del juego: la consagración del caballero, el enfrentamiento de los torneos, los ataques a los castillos, todo ello revela un alto sentido lúdico. Asimismo el Samurai japonés, hasta el siglo pasado miembro de la nobleza feudal guerrera, juzgaba que lo que para el hombre corriente era algo serio, para el valiente no era más que juego.

También el duelo, practicado hasta no hace mucho, contiene elementos lúdicos. El lugar donde se realiza es un campo delimitado, las armas deben ser idénticas, se comienza y pone término con una señal, el número de disparos está prescrito... Un juego perfecto [16]. Incluso las guerras, de que acabamos de hablar, no eran, hasta hace poco, guerras totales y salvajes como en la actualidad, sino convencionales, con precisas "reglas de juego": se determinaban las armas prohibidas, las zonas de combate, etc.

* * *

Como puede verse, las principales expresiones de la cultura han brotado del juego. En un texto complexivo escribe Huizinga: "La competición lúdica, como impulso social, más vieja que la cultura misma, llenaba toda la vida y actuó de levadura de las formas de la cultura arcaica. El culto se despliega en juego sacro. La poesía nace jugando y obtiene su mejor alimento, todavía, de las formas lúdicas. La música y la danza fueron puros juegos. La sabiduría encuentra su expresión verbal en competiciones sagradas. El derecho surge de las costumbres de un juego social. Las reglas de la lucha con armas, las convenciones de la vida aristocrática, se levantan sobre formas lúdicas. La conclusión debe ser que la cultura, en sus fases primordiales, «se juega». No surge del juego, como un fruto vivo se desprende del seno materno, sino que se desarrolla en el juego y como juego" [17].

16 Cf. ibid., pp.147-149.
17 Ibid., p.263.

III. El Juego y el Culto

Si bien el culto es parte de la cultura, como la misma semejanza de las palabras parece indicarlo, o mejor, la expresión principal de la cultura, con todo, nos parece que el tema, por su importancia, merece un tratamiento especial.

1. El culto tradicional como juego

El culto pareciera exigir una peculiar seriedad en razón de su misma esencia. ¿Puede ser juego al mismo tiempo? La sola posición de esta pregunta se basa en algo que se juzga obvio: la incompatibilidad entre lo lúdico y lo serio. Sin embargo, sabemos bien que los juegos, tanto los de los niños como los de los adultos, se suelen llevar a cabo con la mayor seriedad. El niño juega con una gravedad perfecta; el actor, al hacer su papel, asume con seriedad el personaje que representa, aun cuando sabe que está jugando. Por lo que se ve cómo el carácter lúdico puede aliarse con actos serios, e incluso sublimes, cual es el culto. Ya Platón relacionaba la acción sacra con el juego, no temiendo incluir las cosas sagradas en la categoría del juego. "El hombre ha sido hecho para ser un juguete de Dios, y esto es lo mejor de él. Por esto tiene que vivir la vida de esta manera, jugando los más bellos juegos" [18]. Dios juega con el hombre, no en el sentido de que lo usa o lo explota, sino en la acepción más noble de la expresión; hace del hombre su juguete en cuanto que se complace y deleita en él. Por su parte, el hombre hace de su vida un juego delante de Dios. ¿Y qué es el culto sino un momento culminante de este juego sagrado?

Vimos que entre las características formales del juego se incluía no sólo la salida de lo consuetudinario, sino también la

18 *Leyes*. VII, 796 B

demarcación de un espacio cerrado (pista, cancha de tennis...), dentro del cual había que atenerse a determinadas reglas y horarios. También la acción sacra, en las sociedades tradicionales, debía llevarse a cabo fuera del ámbito profano, demarcada en un recinto sagrado y dentro de un tiempo igualmente sagrado. Los lugares y los tiempos consagrados eran, en última instancia, los campos y los momentos de este juego superior. En semejante contexto se desarrollaron los misterios griegos, misterios órficos o eleusinos, verdaderos juegos dedicados a la divinidad, que Platón consideraba como lo más excelso que el hombre podía hacer en esta vida.

Dijimos que en el juego se produce una suerte de identificación entre el que juega y aquel a quien el que juega representa. Pues bien, en su danza mágica –expresión primitiva de lo sacro– el salvaje "es" un canguro, mientras que para el profano resulta un mero "imitador". Ha adoptado el "ser" de un canguro, si bien el espectador dice que "desempeña" o "juega" el papel de canguro. Su "juego" es absolutamente real. Tal era también el sentido de la *máscara* griega, merced a la cual el actor "personificaba" al personaje, revestía la persona representada [19].

2. El juego y la liturgia cristiana

Guardini ha analizado este tema, con la penetración que lo caracteriza, en su magnífico libro sobre "el espíritu de la liturgia" [20]. Señala allí la dificultad que para comprender la liturgia tienen los espíritus adustos, que en todo parecen buscar una "utilidad práctica". Hablando en rigor, muchas cosas no son

19 Así en el culto cristiano el celebrante se pone la "máscara" de Cristo, obra "*in persona Christi*".

20 R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona 1933.

"útiles", pero tienen un "sentido", como lo posee, por ejemplo, la obra artística, cuando es verdaderamente tal; le basta para su dignidad ser reflejo de la verdad, y desde este punto de vista, es algo *superabundans*, algo "superfluo", inútil. Por supuesto que en la Iglesia hay cosas utilitarias, como el Derecho Canónico, o su complejo engranaje administrativo. Mas anidan también en su seno elementos soberanamente ajenos al criterio de utilidad. Uno de ellos es precisamente la liturgia. Claro que también en el ámbito litúrgico hay fines prácticos, educativos, pero la liturgia no los intenta siguiendo un método deliberado, sino más bien creando una atmósfera espiritual lo más propicia posible para su logro. El culto, en su esencia, desconoce la finalidad práctica, el interés utilitario.

En la liturgia, el hombre no se vuelve tanto hacia sí mismo como hacia Dios, no se concentra en sus propias necesidades sino en la contemplación de los esplendores divinos. Guardini relaciona este carácter sublimemente "in-útil" de la liturgia con aquellas palabras de Prov 8, 30-31, a que nos referimos al comienzo de la presente conferencia, donde la eterna Sabiduría expresa el deleite que la embarga, "jugando en presencia de Dios en todo tiempo, jugando en el orbe de la tierra". Y asimismo lo relaciona con otras dos manifestaciones vitales de esa misma "inutilidad": los juegos del niño y las creaciones del artista. En sus juegos, el niño jamás se propone conseguir ningún fin, ninguna cosa práctica. Sólo busca desplegar su incipiente actividad, desbordar su vida libremente en forma de movimientos, de palabras y de acciones, que no tienen en sí ningún propósito positivo, ninguna finalidad específica, pero están impregnados de profundo sentido, y éste no es otro que el de expansionar su vida. Asimismo el arte, de por sí no pretende enseñar, moralizar, o perseguir ningún fin práctico o utilitarista, sino proyectar hacia afuera, de manera desbordante, la forma interior que anida en el artista.

La liturgia tiene que ver con el arte y con el juego del niño. Con el arte, ante todo, porque constantemente recurre a elementos tomados de ese ámbito: melodías o composiciones poéticas, colores y ornamentos que no se usan en la vida corriente, movimientos solemnes y majestuosos, edificios artísticamente construidos. Asimismo tiene semejanzas con el juego del niño, ya que, como éste, desborda y expansiona su riqueza interior, en una admirable combinación de imágenes, ritmos y cánticos.

Jugar ante Dios, tal es la esencia de la liturgia. De ahí proviene esa rara mezcla de profunda gravedad y de despreocupada alegría; ese cuidado exquisito en sus múltiples prescripciones, para fijar las palabras, las oraciones, los gestos, los colores, el ajuar, los ornamentos y todo lo relativo al culto, así como el esmero que reclama en orden a su puntual cumplimiento; todo lo cual no resulta ni puede resultar inteligible sino para quien es capaz de apreciar la psicología del arte y del juego.

Vivir en el espíritu de la liturgia es convertirse en una obra viva de arte, llegar a ser aquel "juguete de Dios" de que hablaba Platón, desplegarse delante del Señor sin otro fin que el de ser y vivir en su presencia, cumplir en un sentido muy profundo las palabras de Cristo que nos mandó hacernos "como niños" (Mt 18, 3), renunciar al espíritu practicista y utilitario de aquellos que en todo buscan un resultado concreto, y "jugar" gratuitamente, como lo hizo David delante del Arca de la Alianza. Claro que procediendo así se corre el peligro de que los sabios y prudentes de este mundo sonrían irónicamente ante semejante "pérdida de tiempo", como antaño Mikal, la hija de Saúl, se burló de David (cf. 2 Sam 6, 16).

La liturgia es, pues, un juego sagrado. No, por cierto, el juego terminal sino un *pre-ludio* en el sentido más estricto, porque, en última instancia, ¿qué será, al fin y al cabo, la Eternidad bienaventurada sino una liturgia ininterrumpida, la plenitud del su-

blime juego incoado en la tierra, el juguete de Dios hecho doxología? [21].

IV. La Eutrapelia como Virtud

Tras estos prolegómenos, adentrémonos más expresamente en el contenido mismo de la virtud de la eutrapelia. Como hemos señalado al comienzo, fue Aristóteles quien inició el tratamiento de esta virtud. Posteriormente pasó casi al olvido, quizás porque la palabra "eutrapelia" se confundió con la disipación y el espíritu payasesco. San Pablo empleó el vocablo en ese sentido peyorativo cuando en su carta a los efesios (5, 4) los exhortaba a evitar "las conversaciones tontas o la bufonería (eutrapelia)", término que la Vulgata traduce por "*scurrilitas*". Los Padres de la Iglesia primitiva mantuvieron, por lo general, dicha tesitura, condenando la falta de seriedad, la propensión a la broma incesante. Es decir que en los primeros siglos del cristianismo se tendió a confundir la eutrapelia con lo que Aristóteles había fustigado como un exceso del espíritu lúdico.

Fue Santo Tomás quien al redescubrir a Aristóteles retomó, también aquí, la enseñanza del Estagirita, elaborando una doctrina de la eutrapelia plenamente integrada en la ética cristiana. Aristóteles había tratado el asunto principalmente en su *Ética a Nicómaco*, que el Aquinate comentó con gran penetración, desarrollando luego ese análisis en distintos lugares de la *Summa Theologica* [22], pero sobre todo en una cuestión dedicada toda ella al estudio de dicha virtud [23]. Es principalmente en este último lugar donde nos ha dejado un análisis admirable que propor-

21 Cf. ibid., pp.138-158.
22 Cf. I-II, 60, 5, c; II-II, 72, 2 ad 1; II-II, 160, 2, c
23 II-II, 168.

ciona los grandes principios de lo que podría denominarse "la filosofía y teología del juego y de las diversiones". En la arquitectura de la moral tomista, la virtud de la eutrapelia encuentra su lugar como parte de la virtud de la modestia, y ésta, a su vez, como parte potencial de la virtud de la templanza [24]. Expongamos, pues, la enseñanza aristotélico-tomista.

1. El reposo del trabajo

En la *Ética a Nicómaco* comienza Aristóteles su inquisición preguntándose si al hombre culto y perteneciente a una civilización refinada le es lícito buscar descanso en la broma placentera y el juego. Y responde, sin dudar, por la afirmativa. Santo Tomás retoma su razonamiento: "Tiene el juego cierta razón de bien, en cuanto que es útil a la vida humana. Porque así como el hombre necesita a veces descansar de los trabajos corporales desistiendo de ellos, así también se necesita a veces que el alma del hombre descanse de la tensión del alma, con la que el hombre encara las cosas serias, lo que se hace por el juego" [25].

Tal sería su primera aproximación a la materia. El hombre tiene la experiencia del cansancio, sintiendo necesidad de reposo, de distracción. El descanso del cuerpo lo obtiene suspendiendo el ejercicio corporal; la mente, en cambio, encuentra su solaz en la "diversión" (*di-uersio* = apartamiento) de la atención hacia otros objetos agradables, distintos de los que integran su trabajo habitual.

24 Cuando se afirma que la modestia es una parte potencial de la virtud de la templanza, se quiere decir que es una de esas virtudes que pertenecen al ámbito de la templanza, pero que moderan cosas que son más fáciles de moderar. A la modestia pertenecen distintas virtudes, entre las cuales se encuentra nuestra querida eutrapelia.

25 *Comm. in Eth. Nic.*, lib. IV, lect. 16, n. 851.

En la *Summa* vuelve sobre lo mismo: "Así como la fatiga corporal se repone por el descanso orgánico, también la fatiga espiritual se restaura por el reposo espiritual. Sabiendo, pues, que el reposo del espíritu se halla en el placer, como hemos visto anteriormente, debemos buscar un placer apropiado que alivie la fatiga espiritual procurando una interrupción en la tensión del espíritu" [26]. Y trae aquí a cuento un relato que se conserva en la llamada "Colación de los Padres". Habiéndose escandalizado algunos de sorprender al evangelista San Juan jugando con sus discípulos, mandó éste a uno de ellos que arrojara una flecha. Lo hizo una vez, otra vez... "¿Podrías hacerlo continuamente?" "No, le respondió, porque se rompería el arco". "Eso mismo sucede al alma si se mantiene siempre en la misma tensión", concluyó San Juan. Y agrega Santo Tomás: "Esos dichos o hechos en que no se busca sino el placer del espíritu se denominan juegos y fiestas, y es preciso usarlos para descanso del alma" [27].

2. La elegancia del espíritu

Aristóteles nos ofrece una aproximación al ἀνὴρ εὐτράπελος, el "hombre eutrapélico": "Los que tienen gusto por el humor moderado (*moderate ludentes*) se llaman εὐτράπελοι es decir, bien orientados (*bene vertentes*)" [28]. Básase el Estagirita en el origen semántico de la palabra ευτραπελία: ευ significa bueno, pero también –y en nuestro caso– con facilidad, bien, convenientemente; τραπελία se traduce movilidad, agilidad, sustantivo que proviene de τρέπω (dar vuelta) y τροπως (giro). Tras las huellas de Aristóteles, Santo Tomás se refiere tanto a la virtud

26 II-II, 168, 2,c.
27 Ibid.
28 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 14.

como al que la encarna en los siguientes términos: "Todas estas cosas [los descansos, las diversiones, el juego] han de estar ponderadas por la razón. Y como todo hábito que obra en conformidad con la razón es virtud, síguese que acerca del juego puede darse también virtud, que el Filósofo llama «eutrapelia». Y al hombre que tiene la gracia de convertir en motivo de solaz las palabras y obras, le llaman «eutrapélico», palabra que viene de «buen giro» (*bona versio*)" [29].

Porque así como el cuerpo *se vuelve* hacia acá o hacia allá, según las necesidades, también el alma se comporta de manera semejante, *orientándose* en una u otra dirección. Muchas veces juzgamos a un hombre por los movimientos de su cuerpo, escribe Aristóteles; de manera análoga los movimientos del alma revelan la calidad de su espíritu [30]. Santo Tomás retoma esa idea diciendo que las diversas actitudes que alguien puede tomar cuando está en un grupo –el inducir a la risa con exceso, o con defecto, o de manera moderada– son indicio de su disposición interior. "Porque así como por los movimientos corporales se disciernen las disposiciones interiores de los cuerpos, así por las obras exteriores se conocen las costumbres interiores" [31].

La eutrapelia es, pues, la virtud del que "gira bien", del que sabe ubicarse como conviene al momento, una virtud aristocrática, propia de quien posee agilidad espiritual, por la que es capaz de "volverse" fácilmente a las cosas bellas, joviales y recreativas, sin lastimar por ello la elegancia espiritual del movimiento, sin perder la debida seriedad y su rectitud moral.

29 *Summa Theol.* II II, 168, 2, c.
30 Cf. *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 14.
31 *Comm. in Eth. Nic.*, lib. IV, lect. XVI, n. 855.

3. La gracia del hombre liberal

No nos referimos, por cierto, a los que los políticos llaman "liberales", que por lo general suelen tener bastante poca gracia. Usamos este calificativo, tras Aristóteles y Santo Tomás, para designar al hombre desprendido, desapegado de los bienes materiales, a tal punto que se vuelve capaz de ser generoso, dadivoso..., liberal. Y así Aristóteles, luego de decir que la virtud de la eutrapelia consiste en un medio entre dos extremos viciosos, aquel que peca por exceso y aquel que falla por defecto, agrega: "El medio propio [de la eutrapelia] es el de la distinción. Es propio de la distinción (ἐπιδέιξις) decir y oír lo que conviene a un hombre liberal. Hay ciertas cosas que un hombre de bien puede decir y oír en el campo lúdico. El juego liberal (*liberalis ludus*) se diferencia del servil, como el disciplinado del indisciplinado" [32].

Santo Tomás interpreta este texto del Filósofo diciendo que hay un juego que conviene al hombre liberal, o sea, aclara, a aquel cuyo ánimo está libre de pasiones serviles: "El juego del hombre liberal, es decir, del que por propia voluntad intenta obrar bien, difiere del juego del hombre servil, que se ocupa de las cosas serviles. Y el juego del hombre disciplinado, es decir, del que está instruido de cómo deba jugar, difiere del juego del hombre indisciplinado, al que ninguna disciplina refrena en el juego" [33].

4 El juego y la felicidad

Por noble que sea el juego cuando se lo entiende como corresponde, sin embargo no parece que pueda ser considerado como el *summum* de la vida humana. Preguntándose Aristóteles

32 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 14.
33 *Comm. in Eth. Nic.*, lib. IV, lect. XVI, nn. 857-858.

si no será en el juego donde se encuentra la felicidad, responde: "La felicidad no consiste en el juego. Sería un absurdo que la diversión fuera el fin de la vida... Según Anacarsis parece recto divertirse para dedicarse después a asuntos serios. La diversión es una especie de reposo, y como no se puede trabajar sin descanso, el ocio es una necesidad. Pero este ocio, ciertamente, no es el fin de la vida, porque sólo tiene lugar en razón de la futura operación. La vida dichosa es la vida conforme a la virtud; ésta va con el gozo, pero no con el gozo del juego. Las cosas serias son mejores que las que mueven a risa y a chanza, y el acto de la mejor parte del hombre, o de lo mejor del hombre, se considera siempre como el acto más serio" [34].

Santo Tomás coincide con el Estagirita en su afirmación de que la felicidad radica en la vida virtuosa, no en el juego. Si el juego fuera la felicidad, sería el fin de toda la vida humana, de modo que el hombre trabajaría y haría todas las demás cosas sólo para jugar. Juzga, por consiguiente, acertado lo que afirmaba Anacarsis: "Los hombres, como no pueden trabajar continuamente, necesitan de descanso. Por donde se ve que el juego o el descanso no es el fin; porque el descanso es para el trabajo, es decir, para que después el hombre trabaje con más intensidad. Por lo que se ve que la felicidad no consiste en el juego" [35]. ¿No se contrapone esto a lo que anteriormente dijimos, es a saber, que el juego se caracteriza por ser de alguna manera "inútil", no ordenado a ningún fin práctico? Nos parece que no, ya que si bien el juego no tiene en sí mismo finalidad alguna, con todo, la razón por la cual se lo lleva a cabo lo ordena de hecho extrínsecamente a un fin determinado, que es, en este caso, la recuperación de las fuerzas del alma y el ulterior trabajo.

34 *Ética a Nicómaco*, lib. X, cap. 6.
35 *Comm. in Eth. Nic.*, lib. X, lect. IX

Concluye Santo Tomás: "Algunos ponen la felicidad en el juego, por el deleite que hay en el juego. La felicidad tiene, es verdad, cierto deleite, porque es operación según la virtud, que existe con gozo. Pero no, sin embargo, con el gozo del juego. Porque siendo la felicidad el bien sumo del hombre, es preciso que consista en las cosas óptimas. Pues bien, decimos mejores a las cosas virtuosas, que se obran con seriedad, que a las risueñas, que se hacen con juego. Y esto es claro: porque la operación que es de la mejor parte del alma, y que es propia del hombre, es más virtuosa. Es claro que la operación que es de la mejor parte, es mejor, y por consiguiente, más feliz" [36].

***

Tal es la doctrina aristotélico-tomista acerca de la virtud de la eutrapelia. No será el juego lo más elevado del hombre; con todo "el juego es necesario para el desarrollo de la vida humana" [37].

La virtud de aquellos que, al decir de Aristóteles, saben "desenvolverse bien", comportarse adecuadamente cuando están en grupo, ocupó un lugar importante en el sistema de virtudes del hombre culto tradicional. Fue en ese clima de eutrapelia donde se formó el alto ideal griego del hombre alegre y serio a la vez [38]. La eutrapelia, en última instancia, fue para el pensamiento antiguo la virtud que rige las relaciones de la amistad y la afabilidad [39].

---

36 Ibid.
37 S. Tomás, *Summa Theol.* II-II, 168, 3, ad 2.
38 Cf. Platón, *Leyes*, I, 647d.
39 Cf. art. "Eutrapélie", de H. Rahner, en *Dict. Sp.*, col. 1726-1727.

Al asumir la enseñanza de Aristóteles e impregnarla con el espíritu del Evangelio, luego de siglos en que los autores se habían inclinado a confundir la eutrapelia con la bufonería, el Doctor Angélico puso las cosas en su punto. La ética cristiana heredó así el ideal del humanismo griego y lo llevó a su plenitud, cosa que sólo el cristiano era capaz de realizar perfectamente, porque sólo él tiene la conciencia exacta de su situación entre el cielo y la tierra, entre Dios y el mundo, entre el espíritu y la carne, entre la esperanza y la desesperación. Sólo el cristiano que vive en gracia puede ser de manera plenaria un *homo ludens*: fundado en Dios, puede "orientarse" como corresponde, ser *eutrapelos* [40]. Doctrina grandiosa, comenta Hugo Rahner; entonces el cristiano puede jugar y divertirse, entonces el sonreír y el reír pueden ser una virtud. "Acá se abren las puertas para la teología medieval del cristiano gozoso, capaz de percibir en todas las cosas creadas sus límites e insuficiencias, y por eso justamente puede reírse de todo, porque sabe de la santa seriedad de lo divino. El que no comprende esto pertenece al grupo de aquellos para los cuales Santo Tomás acuñó la exquisita expresión de «*non molliuntur delectatione ludi*» (no se ablandan con el placer del juego)" [41].

De hecho, la doctrina tomista de la eutrapelia penetró el tejido social de la Edad Media, tan erróneamente considerada como una época triste y aburrida. Las llamadas *risa paschalia*; las escenas burlescas representadas en los bajorrelieves de numerosos templos y catedrales, como por ejemplo en la iglesia de Vézelay [42]; las denominadas "fiestas de los locos", en que se feste-

40 Cf. ibid., 1728.

41 "Eutrapelie, eine vergessene Tugend", en *Geist und Leben* t. 27 (1954) 350.

42 Tales escenas, y otras posteriores, han suscitado curiosas reacciones e nterpretaciones en diversas personalidades y especialistas de arte: "¡Qué irreve-

jaba una suerte de superación o abolición de la razón, en un espíritu semejante al que caracteriza a "los locos por Dios" del mundo eslavo; la "fiesta de los asnos", con sus rebuznos lanzados contra altos "dignatarios" no siempre tan dignos; la llamada "fiesta de los obispillos", donde un grupo de chicos se disfrazaban de obispos, tomando en chacota a las jerarquías locales; son otras tantas expresiones del humor medieval, libre y ocurrente [43].

Como dijimos al comienzo, la enseñanza moral de los últimos siglos fue olvidando más y más la doctrina del Angélico y el espíritu lúdico medieval. La virtud de la eutrapelia entró en un cono de sombra, no subsistiendo de ella sino una breve y seca definición en los manuales de teología moral. Quizás fue Kierkegaard el primer cristiano moderno que llamó la atención sobre la importancia del humor no sólo para la cultura del hombre sino también para el progreso mismo de su vida religiosa.

V. Los Pecados contra la Eutrapelia

Siguiendo siempre la enseñanza de Aristóteles, señala Santo Tomás dos posibles pecados contra la eutrapelia, en cuanto que opuestos a la razón, el primero de ellos por exceso de espíritu lúdico, y el otro por defecto.

rencia, qué diluvio de fábulas sobre la Virgen, los santos y el mismo Dios!", exclamaba Renan; Viollet-le-Duc intentaría introducir la explicación del imaginero laico, antirreligioso y librepensador, y algunos españoles prefirieron culpar a algún erasmista infiltrado o a presuntos imagineros tocados de luteranismo...

43 Cf. J. Lozano, "Humor y cristianismo", en *Razón y Fe* 187 (1973) 440-442. Para comprender mejor cómo la Edad Media valoró la eutrapelia, cf. asimismo las detalladas recomendaciones que se daban a los Reyes en orden a vencer la tristeza en *Siete Partidas* II, V, XX; y los diversos consejos contra la acedia en *Glosa castellana al Regimiento de Príncipes*, de Egidio Romano, *Libro del Caballero Zifar* y *Libro del caballero et del escudero*, de Don Juan Manuel.

1. El pecado por exceso o la *bomolojía*

Aristóteles señala esta desviación en los siguientes términos: "Hay personas que llevando al exceso la manía de hacer reír, pasan por bufones (*bomolochi videntur esse*) y se hacen pesados por su deseo de decir chistes a toda costa, proponiéndose más provocar la risa que decir cosas adecuadas, no cayendo en gracia a los que son objeto de sus pullas" [44]. Más adelante agrega que como a la mayor parte de los hombres les agrada la broma y la risa redundantes así como la burla que excede los límites adecuados, a veces los bomolójicos pasan por eutrapélicos y graciosos. Pero están muy lejos de serlo.

El Aquinate comenta así lo señalado por Aristóteles: "Dice que aquellos que se exceden en la broma del juego se llaman *bomolochi*. esto es, raptores del templo, a semejanza de los milanos que volaban en torno al templo para arrebatar las entrañas de los animales inmolados. Así éstos están atentos por ver si pueden capturar algo que conviertan en broma. Y por eso son pesados (*onerosi*), porque en todo encuentran motivo de risa" [45].

Curioso el origen del término βωμολόχος: proviene de βωμός (altar) y λόχος (acecho). En los templos antiguos se ofrecían sacrificios de animales muertos. Como sus entrañas eran arrojadas fuera del templo, inmediatamente acudían las aves de rapiña para arrebatarlas. Así los *bomolojoi* están al acecho para robar la seriedad y convertir todo en broma.

En su artículo de la *Summa*, Santo Tomás alude dos veces a esta "superfluidad" viciosa. Allí dice que ésta puede cometerse de doble manera. Ante todo por el modo como uno se divierte,

44 *Etica a Nicómaco*, lib. IV, cap. 14.
45 *Comm. in Eth. Nic.*, lib. IV, lect. XVI, n. 852.

por ejemplo, cuando se recurre a palabras o hechos torpes, o también que van en daño del prójimo. Y en segundo lugar, por falta de adecuación a las circunstancias concretas, por ejemplo, cuando alguien bromea en tiempos o lugares indebidos, o también al margen del asunto que se está tratando o de las personas presentes. Lo importante, agrega, es que no se renuncie a la conveniente seriedad del alma, o sea que, al decir de San Ambrosio [46], no se relaje el espíritu, perdiéndose la armonía interior [47].

En otras palabras: hay *bomolojía* cuando la alegría se hace necia, cuando uno se recrea en tiempos y lugares impropios, o se divierte de manera grosera e inadecuada, o desatiende sus propias obligaciones, o descansa de un modo que desdice de su dignidad o de su misión.

2. El pecado por defecto o la *agroikía*

Frente al pecado por exceso (*in superfluitate*), el de aquellos con los cuales nunca se puede hablar en serio, señala Santo Tomás un pecado por defecto (*in defectu*).

Como antes, es Aristóteles la fuente principal del Doctor Angélico. Aquél había enseñado: "Hay otros a los que nunca se les ocurre nada gracioso que decir, y se muestran molestos frente a los que dicen cosas semejantes. Tales son agrios y duros" [48].

Recurre Aristóteles a la palabra αγροικος, proveniente de ἀγρός (campo), para calificar al hombre rústico, agrio, huraño. "El agroico juzga inútil los momentos de broma; nada aporta de su parte, y todo se le hace motivo de tristeza" [49]. Lo que así

46 Cf. *De officiis*, lib. I, cap. 20: PL 16, 49-50.
47 Cf. II-II, 168, 2,c. y 3, c.
48 *Ética a Nicómaco*, lib. IV, cap. 14.
49 Ibid.

comenta Santo Tomás: "Dice que aquellos que no quieren decir nada gracioso y se molestan cuando alguno lo dice, ya que su razón se turba por ello, parecen ser agrios (*ágroikoi*), es decir, agrestes y duros, porque no se ablandan con el placer del juego" [50]. Recordemos cómo H. Rahner ponderaba la exquisitez de la expresión tomista: "*non molliuntur delectatione ludi*". El agrio "es vicioso –agrega el Aquinate– por cuanto abomina totalmente del juego, que es necesario para la vida humana a modo de descanso" [51].

Desagradable este extremo de los hoscos y estirados, que consideran levedad toda "pérdida de tiempo" y relajamiento todo chiste, toda humorada. En la *Summa*, el Doctor Angélico es tajante frente a ellos: "Todo lo que se opone a la razón es vicioso. Y es contra la razón el que alguno se muestre pesado (*onerosum*), por ejemplo, no diciendo nada placentero, o también impidiendo el recreo ameno de los demás... Pecar por defecto en el juego es no proferir siquiera un chiste y mostrarse molesto cuando los demás bromean, pues no se tolera la gracia moderada de sus semejantes. Estos tales son viciosos y Aristóteles los llama «duros y agrestes»" [52].

Huizinga aporta una observación no carente de originalidad: el jugador que infringe las reglas de juego o se sustrae a ellas tiene algo de "aguafiestas" (*Spielverderber*, "estropeajuegos"), algo de agroico. Romper las reglas del juego es como proclamar la relatividad y la fragilidad del mundo lúdico: arrebatar al juego la ilusión, la *inlusio*, literalmente: "no entrar en juego" [53].

50 *Comm. in Eth. Nic.*, lib. IV, lect. XVI, n. 853
51 Ibid., 865.
52 II-II, 168, 4, c.
53 Cf. *Homo ludens...*, p. 29.

La actitud del agroico es, por cierto, lamentable. Sin embargo, como el juego no es lo más importante en la vida del hombre, la *agroikía* es menos grave que la *bomolojía*. Lo afirma explícitamente Santo Tomás: "Dado que el fin del juego es proporcionar un descanso agradable, y esto no puede ser jamás un fin por sí mismo en la vida humana, el vicio por defecto es siempre menor que el vicio por exceso. Por eso recomienda Aristóteles «tener pocos amigos para recrearnos», y que en la vida basta con poco esparcimiento para condimentarla, lo mismo que poca sal es suficiente para conservar los alimentos" [54].

VI. El Mundo Moderno y el Sentido Lúdico

Huizinga ha mostrado en forma detallada cómo se ha ido perdiendo el espíritu lúdico precisamente en todos aquellos ámbitos tradicionalmente nacidos del juego, como son el arte, la política, la jurisprudencia, la economía, la guerra [55]. Ello es advertible en los dos grandes bloques que hasta ahora dominaban el mundo de nuestro tiempo.

1. El mundo democrático occidental

Ya a partir del Renacimiento, el Occidente comenzó a perder progresivamente el verdadero humor. En el ámbito del protestantismo, esta pérdida del humor y de la alegría de vivir se dio con mayor fuerza y hondura que en el del catolicismo. Moltmann lo reconoce, a pesar de ser protestante, e intenta una explicación: la Reforma, dice, impugnó, mediante su tesis de la fe que justifica sin las obras de la ley, la justificación por las obras

54 *Summa Theol.* II-II, 168, 4, c

55 Cf. *Homo ludens...*, pp.310 ss.

que defendía la Iglesia medieval con sus penitencias, indulgencias e instituciones limosneras. Por eso la Reforma suprimió las festividades, los juegos y las válvulas de escape de aquella sociedad. Las consecuencias, para aquellos que aún querían creer en la justificación por la sola fe fueron la ahorrativa sobriedad puritana y el mundo industrial del trabajo. En ninguna otra parte se promovió tanto la moral de producción como en los países protestantes [56].

Más aún, prosigue Moltmann, incluso la religión fue puesta al servicio de la utilidad. Durante la Edad Media, la Iglesia había sido concebida como la corona de la sociedad. Pero ulteriormente los Estados se autorrelevaron de su obligación de dar culto a Dios y, bajo la inspiración de Maquiavelo, tomaron a su servicio la religión y las iglesias. Que cada Estado tenga una "religión burguesa" –preconizaba Rousseau– como vínculo ideal y simbólico de la comunidad de sus ciudadanos. La religión no fue ya entendida a partir de su propia finalidad, sino que fue instrumentalizada, considerándosela únicamente en función de su utilidad para otros fines, por ejemplo, mantener el respeto a la autoridad de los príncipes, jueces, maestros y padres, apoyar el derecho, el orden, las costumbres. "Dejadle al pueblo la religión" [57]. Y ya hemos visto cómo reducir todo a lo útil, incluida la principal escuela de lo auténticamente lúdico, es aniquilar en su raíz la posibilidad misma del juego.

El auténtico juego se ha hecho prácticamente inviable en la actual sociedad *utilitarista*. El Occidente ha olvidado casi la verdadera alegría y el juego desinteresado. Sólo se busca ganar dinero, y si se descansa es para lucrar más y mejor. Por eso, pa-

---

56 Cf. J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca 1972, p.24.

57 Cf. ibid., pp.87-94.

radojalmente, la sociedad moderna de producción ha multiplicado los lugares y ampliado los espacios para las diversiones. Como la misma palabra *Urlaub* ("licencia") lo da a entender, se conceden pausas para que la gente esté en condiciones de volver a producir otra vez, rindiendo siempre más [58]. Es cierto que tanto Aristóteles como Santo Tomás nos decían que el juego era un descanso por la tensión del trabajo y en orden al trabajo ulterior. Pero el mundo moderno capitalista es un mundo abocado febrilmente al "rendimiento", de excesiva concentración en el trabajo utilitario. Y, como acertadamente dice el mismo Moltmann, "el que solamente pone el sentido de su vida en lo que tiene de aprovechable y útil terminará necesariamente en una crisis vital, cuando en la enfermedad y en la pena le parezca todo, e incluso él mismo, inútil y desaprovechable" [59].

Los juegos tienen, por cierto, algo de "inutilidad", de "pérdida de tiempo" y, como dicen los ingleses, *"time is money"*. Sin embargo, según ya lo hemos explicado, "inútil" no es sinónimo de "desdeñable", ni el dinero lo es todo. Pieper ha exaltado con pluma maestra el valor de ciertas "inutilidades", la de las fiestas, por ejemplo, y acabamos de ver cómo Guardini admira la sublime "inutilidad" de la liturgia. Es en este sentido que los antiguos daban la primacía al *"otium"* sobre el *"negotium"* (*nec-otium*: no-ocio). Y Aristóteles decía que estamos no-ociosos para tener ocio. También Santo Tomás se ha referido a esta "inutilidad" del juego al escribir: "Los actos de juego, por sí mismos, no están ordenados a fin alguno; pero el placer que en ellos se experimenta, se ordena a la recreación y al descanso del alma" [60].

58 Cf. ibid., pp. 20-21.
59 Ibid., p. 35.
60 *Summa Theol.* II-II, 168,2, ad 3

2. El mundo dominado por el marxismo

El comunismo se pretende "cientificista", y por tanto alérgico al juego ya que, como dice Huizinga, "la existencia del juego corrobora constantemente, y en el sentido más alto, el carácter supralógico de nuestra situación en el cosmos" [61]. El marxismo ama la dialéctica y la contradicción, lo que lo inhabilita para la ironía y el humor [62]. Bien ha escrito el P. Alberto Ezcurra: "El humor marxista no es auténtico y por tanto no es humor. Es ácido, agrio, corrosivo, una herramienta de lucha dialéctica al servicio de la destrucción, de la disgregación. Ello se debe a que el marxista, al introducir la contradicción en el mismo corazón de la realidad, se vuelve ciego para contemplar la armonía de las formas y, por tanto, el ridículo de lo deforme" [63].

Marx había descrito lo que llamó "el reino de la libertad" en base a las categorías estéticas del juego, del artista y de las actividades figurativas de los hombres libres en sus ratos de ocio. Sin embargo, la realidad fue muy otra cosa. Como señala Molt-

61 *Homo ludens*..., p. 17.

62 Bergson ha distinguido certeramente la ironía del humor en su magnífico ensayo sobre la significación de lo cómico: "Unas veces bastará enunciar lo que debiera ser, fingiendo creer que así es en realidad, y en esto consiste la *ironía*. Otras, al contrario, se hará una descripción minuciosa de lo que es, afectando creer que efectivamente así deberían ser las cosas. Tal es el procedimiento empleado con más frecuencia por el *humor*, que así definido viene a ser el reverso de la ironía. Ambos son formas de la sátira, pero la ironía es de carácter oratorio, mientras que el humor tiene un aspecto científico. Se acentúa la ironía dejándose arrebatar cada vez más alto por la idea del bien que debería existir y de ahí que la ironía pueda caldearse interiormente hasta convertirse en una especie de elocuencia reprimida. Por el contrario, se recarga el humor, descendiendo cada vez más hacia lo hondo del mal para anotar sus particularidades con una indiferencia cada vez más fría": *La Risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Losada, 4ª ed., Buenos Aires 1962, pp. 95-96.

63 "Sobre el humor", en *Mikael* 27 (1981) 80

mann, el marxismo prometió al hombre la liberación humana, pero lo que hizo en realidad fue convertir al pobre Stajanov en el santo del super-deber y a Prometeo en un archipuntual realizador de planes quinquenales, para ganar batallas de producción con brigadas paramilitares de trabajo. En Praga, la revolución de 1948 cerró aquellos 2.000 cafés, cervecerías y tabernas, donde esa misma revolución había sido eutrapélicamente discutida y preparada en los días de la monarquía austrohúngara. Sólo queda el deporte socialista de masas, que actúa entonces de válvula de escape [64].

3. Falsificación del espíritu lúdico

Lo que los antiguos llamaban ocio (*otium*) era, como vimos, algo noble. Al ocio se lo consideraba como una suerte de re-cogimiento espiritual, de re-concentración del hombre en lo más íntimo y profundo de su ser; de ahí su relación con la fiesta, con el culto y con el descanso dominical. Hoy el ocio no es plenitud de riqueza sino vacío interior, que se lo rellena con ruido, ya que el hombre moderno no es capaz de soportar el tiempo libre y el silencio. La televisión ha asumido dicha función: cubrir el vacío del hombre "di-virtiéndolo", es decir, quitándole lo poco que le queda de vida interior, e incitándolo a la disipación y dispersión de sus facultades. "La propaganda actual –escribe Huizinga–, que quiere apoderarse de todos los rincones de la vida, trabaja con recursos adecuados para producir histéricas reacciones de masas y, por consiguiente, a pesar de las formas lúdicas que adopta tan a gusto, no puede ser considerada como una manifestación moderna del espíritu de juego, sino como una falsificación" [65].

64 Cf. *Sobre la libertad, la alegría y el juego...*, p. 24.
65 *Homo ludens...*, p. 137.

Cuenta el mismo Huizinga que cuando años atrás creía poder condensar toda una serie de manifestaciones importantes de la vida de nuestra época en el concepto de "puerilidad", lo hacía en base al espectáculo de las necesidades fácilmente aplacables, pero nunca saciadas del todo, de las diversiones banales, de la búsqueda incansable de sensaciones placenteras, del gusto por las demostraciones de masas; y en un nivel psicológico un poco más profundo, del espíritu de club, con su amor a las camisetas, consignas y slogans. Veía cómo amplios sectores de la opinión pública se comportaban como si fuesen adolescentes entusiastas. Semejante espíritu pueril ¿podía ser calificado de lúdico? A primera vista le pareció que la respuesta había de ser afirmativa, pero luego se inclinó a negar a la puerilidad la cualidad de forma lúdica. "Un niño que juega no es infantil, pueril. Se hace pueril cuando el juego le aburre o cuando no sabe a qué tiene que jugar. Si la puerilidad general de hoy fuera un juego auténtico, tendríase que ver a la sociedad caminando hacia las formas arcaicas de cultura, en las que el juego era un factor creador vivo... En todas las manifestaciones de un espíritu que renuncia voluntariamente a su mayor edad no vemos más que los signos de una disolución amenazadora. Faltan las características del juego auténtico, a pesar de que la actitud pueril adopta muchas veces, en lo exterior, la forma del juego" [66].

Huizinga ha tocado, sin duda, la napa más profunda al atribuir la pérdida del sentido lúdico a la des-vinculación que se ha producido entre el juego y la cultura sacral, que las sociedades tradicionales, o arcaicas, como él dice, unían con tanta naturalidad. Ya hemos visto cómo en aquellas sociedades las diversiones formaban parte integrante de las fiestas sagradas. La conexión con el culto ha desaparecido casi por completo en el ludis-

66 Ibid., pp.307-310.

mo moderno: el juego va por un lado y la cultura y lo sacro por otro [67].

La sociedad moderna está llena de animadores, artistas, deportistas, que son los que protagonizan todo lo que podríamos llamar "el campo de las diversiones". No deja de resultar altamente aleccionador lo que de ellos dice Santo Tomás, exaltando por una parte su rol social, pero señalando al mismo tiempo el peligro que dichas actividades pasan a significar cuando se desorbitan. Y así, al tratar del vicio de la bomolojia, él mismo se autoobjeta: "Según puede verse, abundan en gran manera los que se dan al juego (*histriones in ludo*), ordenando a él toda su vida. Si la sobreabundancia del juego fuese pecado, entonces todos los histriones estarían en estado de pecado. También pecarían todos los que se aprovechan de ese trabajo, o los que los ayudan, como promotores de pecado. Lo cual parece falso. Porque se lee en las «Vidas de los Padres» [68] que a San Pafnucio le fue revelado que un cómico sería compañero suyo en la vida futura" [69].

Y responde: "A lo tercero hay que decir que, como se ha dicho, el juego es necesario para el desarrollo de la vida humana. Para todo lo que es útil para el desarrollo humano pueden dedicarse algunos oficios lícitos. Y, por tanto, también el oficio de los histriones, que se ordena a dar descanso a los hombres, no es en sí mismo ilícito, ni están en estado de pecado, con tal que usen del juego moderadamente, esto es, no recurriendo a palabras o hechos ilícitos para jugar, o no jugando en asuntos y tiem-

67 Cf. ibid., pp. 296-297. Podríamos agregar, por nuestra parte, que este fenómeno disociante se manifiesta en todos los ámbitos, en la política, las artes, la economía, el trabajo...

68 Cf. lib. VIII, cap. 63: PL 73, 1170-1171.

69 *Summa Theol.* II II, 168,3, obj 3.

pos indebidos. Y aunque en las cosas humanas no tengan otro oficio en relación a los demás hombres, sin embargo en relación a sí mismos y a Dios, realizan otras obras serias y virtuosas, por ejemplo, cuando rezan, y ordenan sus pasiones y operaciones, y también cuando dan limosna a los pobres. De donde aquellos que moderadamente los financian, no pecan, sino que obran con justicia dando un sueldo a su trabajo. Con todo, si alguno gastara superfluamente lo suyo en tales personas, o también sustentara a aquellos histriones que practican juegos ilícitos, peca, en cuanto que fomenta el pecado en ellos" [70].

Nos parece que este texto no tiene desperdicio. ¿No quedan allí denunciados los histriones que hacen reír satirizando elementos tomados de las tradiciones y leyendas venerables, o burlándose de la música clásica, es decir, tomando en solfa lo que de por sí no debe estar sujeto a la burla? ¿No quedan allí señalados los que pagan sumas exorbitantes a los artistas o deportistas, o incluso subvencionan a cómicos pornográficos? Hay, pues, un pecado por exceso, y este pecado va logrando un consenso generalizado, se va haciendo social. "El exceso del juego –enseña Santo Tomás– forma parte de la «alegría necia» de que habla San Gregorio" [71]. Es el pecado de los que "ponen el fin de su vida en la diversión, como amonesta la Sab 15,12: «Creyeron que nuestra vida era una juerga». Contra lo cual dice Cicerón que no hemos nacido para el juego y la diversión, sino para ejercitarnos en pensamientos más altos y serios" [72].

Entre nosotros esta tergiversación del espíritu lúdico va llevando a una exaltación desmesurada del papel de los histriones en la sociedad. Hoy los personajes de la farándula o los ídolos

70 Ibid., ad 3.
71 Ibid., II-II, 168, 3, ad 2.
72 Ibid., II-II, 168, 2, ad 2.

del deporte son elegidos como candidatos para ocupar puestos políticos, o invitados a opinar *de omni re scibili*, si es que no son contratados para hacer de comunicadores sociales o, como se dice, formadores de opinión.

Refiriéndose más directamente al deporte, observa Huizinga que se advierte una creciente profesionalización del juego, con lo que, a la larga, va perdiendo aquél su contenido lúdico para convertirse en un verdadero negocio comercial. La actitud del jugador profesional no es ya la auténtica actitud deportiva, pues están ausentes en ella lo espontáneo y lo desinteresado. De esta manera, en la sociedad moderna el deporte se aleja cada vez más de la pura esfera del juego y va tomando las características de una actividad *sui generis*: ya no es juego, y sin embargo, tampoco es algo serio [73]. "Las demostraciones de masas –concluye Huizinga– continúan siendo, por mucha importancia que revistan para los participantes y los espectadores, una función estéril en la que se ha extinguido, en gran parte, el viejo factor lúdico" [74].

Es curioso pero el deporte se está convirtiendo en lo único que apasiona a nuestros contemporáneos. Los mismos que se proclaman pacifistas y juzgan que toda guerra es injusta, son capaces de dar la vida por su cuadro preferido o de matar a un adversario de su equipo futbolístico. El espíritu guerrero se transporta al fútbol bajo la forma de barras bravas, haciéndole perder su sentido original de competencia deportiva [75]. En cambio las guerras reales –por ejemplo la del Golfo– son seguidas como si se tratase de un partido de fútbol.

73 Cf. *Homo ludens*..., p.296.
74 Ibid., p.299.
75 Sobre este fenómeno cf. las tan excelentes como eutrapélicas reflexiones de L. Marechal, en *Megafón, o la guerra*, Sudamericana, 3ª ed., Buenos Aires 1988, pp.18-23.

Una última reflexión. En el mundo moderno la gente busca ansiosamente el gozo, la diversión, la risa y la carcajada. Parece feliz. Pero ello es sólo una apariencia, ya que muchas veces el fondo de sus almas está anclado en la más lúgubre tristeza y la más negra desesperanza. Decía Pieper que un hombre desesperado en su fondo más último puede mostrarse completamente "optimista" –ante los demás y ante sí mismo– en los penúltimos dominios de su ser, si sabe cerrar herméticamente la cámara más íntima de su alma, de modo que no pueda salir de ella ningún quejido. Es ésta una verdadera virtuosidad del hombre de nuestro tiempo.

Conclusión

La verdad humana, y más aún, la verdad cristiana es inseparable del humor. El mundo se ríe del Evangelio, pero también el Evangelio se ríe del mundo. Viene acá a cuento aquella parábola de Kierkegaard sobre el payaso y los aldeanos, que puede resumirse así: En un circo de Dinamarca se declaró un incendio, y el dueño del circo envió inmediatamente a un payaso hasta la aldea vecina para pedir ayuda antes de que las llamas se extendiesen y devastasen la misma aldea y las cosechas ya a punto de ser segadas que la rodeaban. El payaso fue a toda prisa, dando gritos y pidiendo socorro; pero los aldeanos pensaron que se trataba de un truco de propaganda para que la gente concurriera a la función y aplaudieron al payaso, que les hacía reír, creyendo que fingía desesperación. El payaso juraba con sus labios, absurdamente gruesos y rojos, y porfiaba con sus ojos pintarrajeados y su rostro empolvado, que no se trataba de un truco, ni de una broma; pero todo fue en vano, la gente se siguió riendo hasta las lágrimas y sólo cuando llegaron las llamas a las primeras casas y el fuego comenzó a consumir el poblado se dieron cuenta de la verdad. Pero ya era tarde.

Comentando esta parábola dice J. Lozano que a lo largo de los siglos es así como el mundo se ha comportado con los mensajeros de Cristo. No los ha tomado en serio. Y si alguna vez tomaron en serio a alguno que bajó a la aldea del mundo a proclamar la verdad y el peligro inminente, la gente, enfurecida, lo apaleó, lo metió en la cárcel o lo mandó al manicomio, o incluso le dio muerte, porque ya no cumplía con su papel, como un bufón que se excede ante su señor y comienza a decir demasiadas verdades. Toda la historia del cristianismo está en esta anécdota del circo, en esta historia de humor y de ironía: el mundo se ríe de la locura de la cruz desde su sensatez y presunta seriedad, y la Iglesia se ríe del mundo, de su racionalismo castrante y de su voluntad prometeica [76].

Una cuota de risa fresca nos es absolutamente necesaria. Es cierto que nuestra época no ayuda mayormente a la verdadera alegría. Porque, como escribe Moltmann, sólo en la libertad es posible reír. Y la libertad –la verdadera, no la declamada–, se hace cada día más difícil de encontrar [77]. Sin embargo ello no nos debe llevar a abroquelarnos en una seriedad apergaminada. Hay, sí, mucha risotada huera y superficial, que más bien que alegrarnos nos indigna, y poco tiene que ver con la eutrapelia. Pero no por el hecho de que entre nosotros actúen tantos *bomolójicos*, que reeditan el desenfreno y la obscenidad que Aristóteles censuraba en la comedia griega decadente, hemos de convertirnos en *agroicos*, renunciando al ideal cristiano del hombre seriamente jovial y afable.

Los impíos combaten a Dios pero "el Señor se ríe del impío", leemos en la Escritura (Ps 37, 13). Y es preciso que los que anhelamos acompañarlo en esa lucha, lo acompañemos en

76 Cf. *Humor y cristianismo...*, pp 437-438.
77 Cf. *Sobre la libertad, la alegría y el juego...*, p.11

su risa. "Quien combate el buen combate de la Verdad –ha escrito el P. Ezcurra–, necesita del humor como de un ingrediente imprescindible para la salvaguardia de su equilibrio intelectual, psíquico, e incluso hepático. Porque el mal, manifestado en el error, en la mentira, en el pecado, no sólo es trágico y perverso es cómico, es ridículo. Sería sólo trágico si el principio del mal fuera un Dios malo, como el de los maniqueos o el de los persas. Pero el diablo es una creatura a la que su absurda soberbia lleva a querer igualarse con el Creador. Es el «mono de Dios» y, a la larga, su imitación deviene una parodia lamentable. La Edad Media tomaba muy en serio al Adversario. Pero también sabía burlarlo y burlarse de su jeta simiesca y deforme. Todo lo que es falso y pecaminoso lleva el sello de lo satánico y, por lo mismo, participa irremediablemente de su carácter simiesco. Quien no sea capaz de comprenderlo, podrá combatir por el Bien y la Verdad, pero su combate adquirirá el tono oscuro y amargo propio del calvinismo o de los jansenistas. En el buen combate es menester combatir con alegría, no la alegría ruidosa y superficial que nace de un optimismo tan ciego como estúpido, sino aquella otra serena y profunda, propia de quien lleva en su alma como una semilla la incoación de la gloria, la paz y el gozo de la victoria final. Quien lucha por la Verdad con amargura transforma la Verdad en una cosa amarga, que repele y que repugna. No basta luchar por la Verdad: hay que amarla y hacerla amar. Porque la Verdad, que es Bien y es Belleza suprema y armonía, es en sí misma e infinitamente amable" [78].

Hay católicos a los que siempre se los ve tensos, con cara larga, agobiados por el cúmulo de males que hay en el mundo, inabordables, "aguafiestas" siempre al acecho para extinguir un chiste en ciernes, o creer que un bromista es siempre un relajado. Son hombres peligrosos, no sólo para los demás, sino para

78 *Sobre el humor* ... 80.

sí mismos, ya que fácilmente pueden quebrarse; al mantener constantemente su alma en un pico tal de tensión, en cualquier momento son capaces de estallar. Una actitud semejante resulta un antitestimonio. Por algo decía Nietzsche hablando de los cristianos: Sería preciso que entonaran mejores cantos para que yo creyera en su Salvador; sería preciso que sus discípulos tuviesen más traza de redimidos.

Será, pues, muy saludable volver a valorar a esta tía tan simpática, Doña Eutrapelia. Y de cara a la felicidad eterna, al gozo eterno, al humor eterno. Por cierto que, en el entretanto, nuestra vida se desarrolla en una época altamente problemática, con una larga prehistoria de apostasía. "Es todo un mundo que hay que rehacer –decía Pío XII–, de salvaje hacerlo humano y de humano hacerlo cristiano". La tarea es quijotesca y abrumadora. Pues bien, como afirma Moltmann, "es la risa la que tiene que mediar entre la ilimitación de las tareas y la limitación de las fuerzas" [79]. Esa risa no implica despreocupación alguna ante el dolor y la angustia de los demás. Sólo el que es capaz de felicidad podrá dolerse de los padecimientos propios y ajenos. Sólo quien sabe reír francamente, sabrá también com-padecer delicadamente.

Por otra parte, si bien nuestra época está signada por lo trágico, no carece con todo de ribetes cómicos. O mejor, es tragicómica. "Si no fuera porque podemos tomar a broma tantas cosas, tendríamos que estar siempre llorando y no podríamos hacer otra cosa", dicen con razón los que de verdad están dedicados al trabajo [80]. No nos quedemos siempre buceando en los aspectos trágicos del mundo. Sepamos de tanto en tanto reírnos de sus ridiculeces. ¡Ay de quien destierra el humor de su vida!

---

79 *Sobre la libertad, la alegría, y el juego*, p. 40.
80 Cf. ibid.

Capítulo Séptimo

EL PATRIOTISMO

[illegible]

NUESTRA época es alérgica al tema del patriotismo. Si se habla de dicha virtud es para ridiculizarla, como si se identificara con el "patrioterismo". No nos resultó fácil encontrar suficiente bibliografía para la presente conferencia, pero algo pudimos hacer

I. La Patria y la Nación

Antes de introducirnos en el análisis de la virtud misma, digamos algo sobre el concepto de "Patria" y de "Nación", sin cuyo conocimiento se torna poco menos que imposible tratar de la virtud que tiene a ellas por objeto.

¿Cómo aparecieron las Patrias en la historia? La humanidad, tal como se halla hoy, se nos presenta dividida en sociedades territoriales determinadas. No fue así desde el comienzo. La humanidad se inició con una familia, nuestros primeros padres, a los que se les dijo: "Creced y multiplicaos" (Gen 1, 22). Así lo hicieron los hombres primitivos y luego se fueron dispersando por el mundo. Conservaban, ciertamente, algunos vínculos comunes, como el idioma, las costumbres, un conjunto de verdades elementales, que conocían por la revelación natural, etc. Pero la soberbia, subyacente en el intento prometeico de la construcción de la torre de Babel, los dividió profundamente, desvinculándose entre ellos y perdiendo la comunidad de lengua.

Segmentada la humanidad y dispersa por el mundo, el ideal de la sociedad universal, que debía agrupar a todos los hom-

bres, quedó frustrado. Aparte de los egoísmos crecientes, brotes de la soberbia, otros factores como las grandes distancias, los obstáculos físicos, los mares, los océanos y las cordilleras, opusieron dificultades poco menos que insalvables a la conspiración de todos los hombres hacia su destino común. Sin embargo dicho destino subsistía, y en razón del carácter sociable con que Dios creó al hombre, se fueron concretando diversos grupos o sociedades particulares, con fines específicos y concretos. Dichas sociedades menores nacieron, pues, de la combinación del carácter comunitario de la naturaleza humana, que postula la conspiración a un destino común para todo el género humano, con diversas circunstancias geográficas y hechos históricos que circunscribieron la humanidad en agrupaciones fragmentarias. Primero aparecieron las tribus, agrupaciones de familias, luego los municipios, y finalmente fueron surgiendo, esplendorosas y magníficas, las patrias, sociedades mayores, dentro de las cuales el hombre podía alcanzar su destino temporal, dentro del linaje humano. En este sentido, cabría decir que Dios mismo es el que está en el origen de las diversas patrias [1].

Refiriéndose más puntualmente a su patria rusa, Vladímir Soloviev nos ha dejado, en conferencia que pronunciara en París, el 25 de mayo de 1888, una inspirada reflexión. ¿Cuál es el misterio que se esconde en ese imperio inmenso que es Rusia, se preguntaba, cuál es el principio ideal que anima a ese cuerpo tan poderoso, cuál es la nueva palabra que ese pueblo debe a la humanidad? A lo que contestaba: "Buscaremos la respuesta en las verdades elementales de la religión. *Porque la idea de una nación no es lo que ella piensa de sí misma en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad*". Es decir, que la función específica que una nación debe cumplir en el concierto de

1 Cf. Víctor Pradera, *El Estado Nuevo*, Cultura Española, Madrid 1941 pp. 81-83

los pueblos, no es otra cosa que su "idea nacional, eternamente fijada en el plan de Dios". Por cierto que, como agrega enseguida, la idea propia o la vocación que el pensamiento de Dios asigna a cada ser moral –individuo o nación– obra en la realidad de dos maneras opuestas: cuando el deber es cumplido, se manifiesta como ley de vida; cuando no, como ley de muerte. En otras palabras, al ser moral no le es posible sustraerse a la idea divina, que es su razón de ser, pero depende de él mismo llevarla en su interior como una bendición o como una maldición [2].

Me parece apasionante la idea de Soloviev. Una patria no es comprensible simplemente a la luz de su acontecer histórico. Sólo cobra su plena inteligibilidad cuando se la considera en su origen, en la mente de Dios. Alberto Caturelli lo ha dicho con otras palabras: "Debemos creer que la patria tiene, como cada individuo, una *vocación*: es decir, ella, en cuanto es ese todo viviente, ha sido vocada, llamada por la voluntad salvífica de Dios. La patria, para el hombre cristiano, no existe por un determinismo cósmico ni por un azar inexplicable, sino que subsiste en Aquel que ha asumido todas las cosas cuando se hizo hombre; si es así, entonces, como tal todo orgánico, tiene también su vocación, es decir, aquello que Dios quiere –y ha querido siempre– que la patria sea en este mundo. Dicho de otro modo, la patria no-permanente, esta Argentina concreta y cotidiana, tiene su propia vocación que debe cumplir aquí y ahora, en el presente del tiempo de la historia. Pero como ese todo somos nosotros mismos en cuanto peregrinos, somos nosotros quienes

2 El texto completo de Soloviev, bajo el nombre de *L'Idée russe*, fue editado por Libr. Perrin, Paris 1888. Tanto dicho estudio como su otra gran obra, *Rusia y la Iglesia universal*, han sido recientemente reeditados en francés bajo el título de *La Sophie et les autres écrits français edités et présentés par François Rouleau*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1978.

debemos ir descubriendo el destino de la patria en el tiempo; es decir, debemos aprender a leer la voluntad de Dios en los hechos, en la tradición, en la historia y en la vida nacionales para saber, aunque más no fuera en las grandes líneas, qué es lo que quiere Dios que hagamos con la patria"[3].

Tras esta mirada trascendental, penetremos en el sentido de las palabras "patria" y "nación", partiendo de su significación semántica. La palabra "patria" proviene de *patres*. Por consiguiente, al decir patria nos estamos refiriendo a nuestro país como algo que nos viene dado, como una herencia. Mirando al pasado, advertimos que la patria es la tierra de nuestros padres. La palabra "nación", por su parte, se deriva de *natus*, es decir, que tiene que ver más bien con los hijos, los herederos. En ese caso, estamos mirando preferentemente hacia el futuro. Podría concluirse que si la Patria es una herencia, la Nación es un quehacer, una misión. De ahí que, como escribe Nicolás Berdiaiev, "tienen mucha razón quienes definen la nación como una unidad de destino histórico"[4].

Pasado y futuro, he ahí las dos coordenadas que nos permiten una primera aproximación a los conceptos patria-nación. Porque no cabe entender un pueblo histórico si se prescinde de su temporalidad. Todo pueblo vive en un presente, por cierto, pero en él se refleja su entero pasado y se anticipa todo su futuro. En el hecho de que no haya comunidad social sin *historia*, ve Caturelli el fundamento de la permanencia de una patria determinada. "Como ésta [su propia historia] sólo tiene sentido en la acción cotidiana de entregar, en cada presente, todo el pasado que abre el futuro, la patria no se concibe sin su *tradición histórica* que es, precisamente, su propia temporalidad intransferi-

3 *La Patria y el orden temporal*, Gladius, Buenos Aires 1993, p.145
4 *Sobre la desigualdad*, Emecé, Buenos Aires 1978, p.102.

ble". Acota enseguida que no es otro el sentido de la palabra "tradición" (de *trans* y *do*), que significa dar, transmitir. El verbo *tradere* indica el acto por el cual se pone algo, que se ha recibido, en manos de otro, apuntando así hacia el futuro. De ahí que la patria sea inescindible de un acto de "tradición", de entrega de una llama a la siguiente generación [5].

El pasado y el futuro se encuentran, así, en la adhesión presente a la Patria y a la Nación. La Patria, entendida como Nación, importa una mirada al futuro que hace de ella una unidad de destino peculiar en medio de la universalidad de las naciones. La Patria se vuelve Nación cuando es mirada como designio, como algo que hay que construir, siempre sobre la base del *traditum*. "Una Nación –decía José Antonio– es un quehacer en la Historia".

Según Juan Pablo II, "la nación es una síntesis particular de la fe y de la cultura". Se refiere, por cierto, a una nación cristiana. Pero ha aludido, también, a aquella doble mirada al pasado y al futuro, que debe caracterizar al verdadero patriota. Cuando era todavía arzobispo en Polonia exhortaba así a sus fieles: "No nos desarraiguemos de nuestro pasado, no dejemos que éste nos sea arrancado del alma. Es éste el contenido de nuestra identidad de hoy. Queremos que nuestros jóvenes conozcan toda la verdad sobre la historia de la Nación, queremos que la herencia de la cultura polaca, sin desviación de ninguna clase, sea transmitida siempre a las nuevas generaciones de polacos. Una nación vive de la verdad sobre sí misma, tiene derecho a la verdad sobre sí misma, y sobre todo, tiene derecho de esperarla de quienes educan... No puede construirse el futuro más que sobre este fundamento. No se puede forjar el alma del joven polaco si se lo arranca de este suelo profundo y milenario. Por esta razón nosotros, en este lugar, elevamos una oración por el futuro de nues-

5 Cf. *La Patria y el orden temporal* ..., pp. 134-135

tra Patria, porque nosotros la amamos. Ella es nuestro gran amor. Que nadie se atreva a poner en tela de juicio nuestro amor a la Patria. Que nadie se atreva".

El binomio patria-nación suscita esta doble mirada que enriquece la virtud que nos aprestamos a tratar. Porque la patria está lejos de ser algo terminado, ya hecho. No existe concepto más intensamente dinámico que el de patria, una patria siempre en construcción. La patria engendra el patriotismo y el nacionalismo. Esta última palabra resulta sospechosa para no pocos, ya que a veces se la ha entendido en un sentido falseado, totalitario. De por sí es una palabra noble. Si el patriotismo se refiere al amor a la Patria, el nacionalismo alude al amor a la Nación. En nuestra tarea de rescatar las palabras bastardeadas, también se vuelve necesario rescatar a ésta última. Acertadamente ha dicho Ramiro de Maeztu: "Entre nosotros no podría tener otro sentido hacer distingos entre patriotismo y nacionalismo, que no sea el de considerar el nacionalismo como un patriotismo militante frente a un peligro de disolución". Es decir que el nacionalismo brota de la mirada hacia el futuro, a que nos hemos referido, sobre todo cuando se ve la Patria amenazada o en trance de perecer.

II. Los Ángeles de las Naciones

La revelación divina, tanto judía como cristiana, ha relacionado los diversos pueblos con el mundo angélico. Y así se habla de "los ángeles de las naciones". Este tema, tan poco transitado, que no carece de relación, por cierto, con aquello de Soloviev de que cada nación es el fruto de una idea divina, tiene su origen en el pensamiento judío anterior a Cristo. Como se sabe, el pueblo hebreo distinguía, y sigue distinguiendo, los judíos y los gentiles. Frente a los diversos pueblos del mundo –las *nationes* o *gentes*, como los denominaban– estaba el pueblo de

Dios, que se diferenciaba de aquéllos por ser objeto de una especial adopción divina. Dios mismo les había dicho: "Os he separado de los demás pueblos para que seáis míos" (Lev 20, 26). Los judíos creyeron ver confirmado dicho aserto en un versículo del llamado "cántico de Moisés"; en la versión de los Setenta, que es la que luego utilizarían los Padres de la Iglesia, sobre todo los Padres griegos, se lee: "Cuando el Todopoderoso dividió los pueblos, cuando dispersó a los hijos de Adán, fijó a las naciones sus límites, según el número de los Ángeles de Dios" (Deut 32, 8). Este texto era interpretado de la siguiente manera: cada nación está encomendada a un ángel, mientras que Israel es sólo propiedad de Dios, "la porción propia del Señor" (Deut 32, 9). Es cierto que el arcángel Mikael aparece en algunos textos como el ángel guardián de Israel (cf. Dan 10, 13.21; 12, 1), pero su relación con el pueblo elegido no es la misma que la de los demás ángeles con las diferentes naciones. San Miguel obra en favor de aquel pueblo al modo de un vicario de Dios. Respecto de los otros ángeles, cuando la Escritura nos dice cómo Dios se manifestó en sueños al Faraón (cf. Gen 41), o a Nabucodonosor (cf. Dan 2), los judíos interpretaban que dichos mensajes habían sido transmitidos por el ángel de Egipto y el ángel de Babilonia, respectivamente.

Destaquemos la idea que más interesa a nuestro propósito: Una nación es siempre más que algo meramente étnico o geográfico; se vuelve ininteligible si no se la considera a la luz de un soporte espiritual, sobrehumano, y éste, según los judíos, tiene que ver con la protección de un ángel, si no del mismo Dios directamente.

Debemos acotar que, de acuerdo a la tradición judía, los ángeles relacionados con las naciones no siempre son buenos, conduciendo a los pueblos hacia Dios o castigándolos por sus transgresiones a la ley divina. Los hay también perversos, que incitan a las naciones a infringir los mandatos del Señor.

Estas ideas, que se insinúan en el Antiguo Testamento, fueron asumidas y precisadas por la Iglesia. Clemente de Alejandría, por ejemplo, uno de los Padres más enamorados de la cultura helena, nos dice: "Dios dio la filosofía a los griegos por los ángeles inferiores. En efecto, por una orden divina y antigua, las naciones han sido distribuidas entre los ángeles" [6]. El Pseudo-Dionisio, por su parte, en su magnífico libro sobre las jerarquías angélicas enseña: "Hay un ángel custodio de cada nación" [7]. En la misma obra, poco más adelante, afirma que cuando el Señor entrega las diversas naciones al cuidado de los ángeles, y se reserva el cuidado de Israel "quiere dar a entender que no existe en el universo sino una sola y misma Providencia, infinitamente elevada por su misma naturaleza por encima de todas las potencias visibles e invisibles, y que el ángel asignado a cada nación, atrae hacia la Divinidad, como hacia su propio principio, a aquellos que lo siguen con todo el poder de su buena voluntad" [8].

Esta antigua tradición ha llegado hasta nuestros días, como se puede ver, por ejemplo, en los escritos del cardenal Newman quien, refiriéndose a los Estados y gobiernos, juzga que dichos cuerpos "sacan su vida de ciertos poderes invisibles". La mención del "príncipe de Persia" por parte del profeta Daniel (cf. Dan 10, 13), le parece confirmar su aserto, así como la evocación de aquellos seres intermedios de que habla el Apocalipsis cuando se refiere a "los ángeles de las siete iglesias" (cf. Ap 1,9 ss.) [9].

Pero junto a aquella tradición patrística de los ángeles buenos de las naciones, hay otra tradición, también muy antigua, según la cual la civilización técnica, de tendencia prometeica y

6 *Strom.*, lib. VII, cap. 2: PG 9, 409
7 *Jerarquía celestial*, cap. IX, 3.
8 Ibid., cap. IX, 4.
9 Cf. *Apología "pro sua vita"*, BAC, Madrid 1977, p.26

demiúrgica, así como las ciencias ocultas, practicadas en diversos pueblos, son de origen demoníaco. El pecado del paraíso, sugerido por el ángel rebelde, la pretensión soberbia de adquirir la ciencia del bien y del mal, parece haber tenido que ver con el aprendizaje de la magia. Explícitamente sostuvo Orígenes la existencia de ángeles buenos y malos de las naciones, así como los hay para los individuos [10]. Según el Pseudo-Dionisio, la caída de las naciones en la idolatría no ha de ser atribuida a los buenos ángeles, sino que se debe al orgullo y la perversidad de esos pueblos, mal inspirados por los ángeles perversos. Lo mismo se diga de las reiteradas defecciones del pueblo de Israel [11]. También Newman parece insinuar dicha influencia negativa cuando escribe: "Daniel habla como si cada nación tuviera su ángel de la guarda. Yo no puedo menos de pensar que hay seres con mucho de bien en sí mismos, pero también con grandes defectos, que son principios animadores de ciertas instituciones" [12].

La encarnación del Verbo fue determinante para el curso de la historia. Los ángeles buenos se pusieron al servicio de Cristo, saludando la venida del Señor que acudía en su auxilio: "Fue una gran alegría para los pastores, a quienes estaba confiado el cuidado de los hombres y de las naciones, la venida de Cristo al mundo" [13]. Tal parece haber sido el pensamiento de San Pablo, según el cual los ángeles buenos, conservando intacta su misión primera de gobernar la creación, se sometieron plena y espontáneamente a la Realeza de Cristo [14]. No sucedió lo mismo con los ángeles malos de las naciones. Como escribe Orígenes, "la cólera se apoderó de los ángeles que tenían a los pueblos bajo su

10 Cf. *In Lc.*, hom. XII: PG 13, 1829.
11 Cf. *Jerarquía celestial*, cap. IX, 3.
12 *Apología "pro sua vita"*, ed. cit., p.26.
13 Orígenes, *In Lc.*, hom. XII: PG 13, 1829.
14 Cf. J. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Cerf, Paris 1951, p.83.

dominio al ver cómo Cristo les quitaba el poder que tenían sobre ellos. Así está escrito: «Los reyes y los príncipes de la tierra se levantaron contra el Señor y su Cristo» (Ps 2, 2)" [15].

Con la victoria de Cristo sobre la muerte y su ulterior ascensión, los ángeles malignos perdieron su carácter despótico, de donde, como se dice en el Nuevo Testamento, las potestades, las virtudes, las dominaciones le quedaron sometidas (cf. 1 Pe 3, 22; Ef. 1, 20-23; Heb 1, 3-4), por lo que afirma el Apóstol que Cristo recapituló todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf. Ef 1, 10). Y así lo que para los judíos sucedería sólo al fin de los tiempos, para los cristianos se realiza ahora, durante el tiempo histórico de la Iglesia, y ello se refracta sobre el orden temporal. En este pensamiento se entronca la idea de la Cristiandad, bajo cuya égida las diversas naciones se mancomunaron, con sus respectivos ángeles sometidos a Cristo. No que los ángeles malos hubiesen perdido enteramente su poder, pero sí al menos su virulencia.

Refiriéndose a esto último, escribe Jean Daniélou que permanecen en pie dos grandes peligros, incentivados ambos por los demonios que dormitan en el alma de los pueblos. El primero es el de un nacionalismo chauvinista, excluyente de las demás naciones y en polémica permanente con ellas, lo que puede suscitar guerras injustas. El otro peligro es una forma concreta de internacionalismo, que puede ser también promovido por los demonios de las naciones, y que encontrará su más perfecta realización en el reino del Anticristo [16].

15 *In Gen.*, hom. IX,3: PG 12, 214.

16 Para este tema hemos recurrido a J. Daniélou, *Les anges et leur mission*, Ed. de Chevetogne, Gembloux (Bélgica), en su apéndice sobre los ángeles de las naciones, cf. pp.170-178, donde debate con Erik Peterson. El estudio original de este último apareció en *Dieu vivant* 22 (1953) 3, pp.88-106; acá se reproduce en pp.155-169, bajo el título de "Le problème du nationalisme dans le Christianisme des premiers siècles".

Ambos peligros son conjurables con la ayuda de los ángeles buenos. El primero de ellos, mediante la consolidación de las diversas Patrias en sus valores fundamentales y cristianos, abiertas generosamente a las demás. Y el segundo, por la instauración de una comunidad de naciones y de culturas que, superando sus diferencias, reconozcan a Cristo como Rey de reyes y Señor de señores.

Con el progresivo desmantelamiento de la Cristiandad, la lucha entre los ángeles buenos y los malos se enardece. Pero lo que interesa directamente a nuestro propósito es lo siguiente: así como a cada hombre Dios le asigna para su cuidado un ángel tutelar, así también a cada Patria le ha sido concedido un ángel de la guarda, para custodiarla y acompañarla en su camino.

III. Lo que abarca el Concepto de Patria

Cabe aquí una pregunta: ¿Qué es lo que abarca la noción de Patria? O, si se prefiere, ¿cuál es el ámbito en que se mueve el amor a la Patria?

1. El suelo natal

El hombre antiguo, por su realismo poco menos que innato, estaba lejos de considerar a la patria como una entelequia. La patria era para él algo muy concreto, muy real.

Así por ejemplo, para Cicerón, la patria era "el lugar donde se ha nacido", la tierra natal. Comentando este aserto, afirma Caturelli que cuando se dice que la patria es el "lugar" donde se ha nacido, se está reconociendo, implícitamente, la relación del hombre con un espacio concreto, con el que existe una vinculación original, una suerte de re-ligación inefable, más allá de lo conceptual. Dicha conexión se manifiesta como constituti-

va, ineliminable. Esta es mi "patria", mi lugar de origen, la tierra de mis padres y mi propia tierra, inseparable de mi naturaleza concreta, un vínculo necesario y previo a toda elección posible, que hace que yo no pueda no ser argentino. Por eso el patriotismo es inescindible de una determinada geografía, de un territorio concreto, a tal punto que aunque me vaya lejos de la patria, aunque me ausente de ella para siempre, llevo conmigo su paisaje, su entorno físico, hasta sus colores y sus aromas. No se puede, pues, hablar de patria, si se prescinde de una determinada geografía. Sólo el hombre, por ser racional, puede incubar el concepto de patria, sólo él es capaz de conocer y hasta de "sentir" dicho vínculo. También los animales viven en un lugar determinado, pero ese medio biológico no es propiamente su patria. Solamente el hombre tiene patria. Sólo él puede ser patriota [17].

En esta distinción entre el concepto del terruño que tiene el hombre y el instinto ambiental que experimenta el animal, se funda la capacidad que posee el hombre de "añejarse" en su tierra, de dejarse "fecundar" por su tierra natal. Si bien el hombre no ha "elegido" su suelo natal, sólo tiene derecho a considerarlo como suyo si consiente voluntariamente en ello [18]. Bien ha dicho Rafael Obligado:

> *Patria es la tierra donde se ha sufrido,*
> *Patria es la tierra donde se ha soñado,*
> *Patria es la tierra donde se ha luchado,*
> *Patria es la tierra donde se ha vencido.*

17 Cf. *La Patria y el orden temporal...*, pp. 129-131.

18 Cf. M. Cruz, *Misterio de la Patria*, Grupo del Tucumán, Tucumán 1986, p. 17.

Una Patria necesita, pues, un territorio, donde los que la habitan puedan arraigarse, al modo de un árbol, que necesita de una tierra adecuada para echar raíces, para poder crecer, extender sus ramas y cubrirse de hojas y de frutos. No hay árbol sin una tierra que lo sustente. Muere un árbol si se independiza del suelo de donde ha brotado. Muere un pueblo si desconoce la tierra donde ha echado sus raíces. "En la tierra se encierra algo sacramental", escribía Dostoievski. Y agregaba: "Una nación debe nacer o retoñar en la tierra, en el suelo, donde se crían el trigo y los árboles".

Hemos dicho que tal es la manera como los antiguos entendían la patria. Para el hombre griego la *polis* se asentaba sobre una tierra determinada, en una parte concreta del cosmos, a la vez que era el recinto sagrado de los dioses que habían hecho de ese lugar su habitat permanente. Asimismo los romanos hablaban de la *terra patrum*, la tierra de los padres. Cuando Rómulo fundó Roma, se creyó obligado a llevar consigo tierra de su patria natal, o sea, tierra de sus padres y de sus dioses. El romano se sentía inseparablemente ligado a la tierra de sus antepasados. Separarse de ella equivalía poco menos que a morir. De ahí su concepto del "extranjero", es decir, del que no pertenece a la tierra patria [19].

Esta relación entre la patria y la tierra pide, sin embargo, una aclaración, al menos en el sentido moderno de la palabra patria. El suelo que basa el concepto de patria no debe limitarse a una aldea o comarca, es decir, a la llamada "patria chica", pero tampoco debe tener la extensión de un continente, y menos aún de la tierra en su totalidad. El término medio entre esos dos extremos es lo que hoy llamamos la nación. Por eso, como lo ha señalado Manuel García Morente, no resulta extraño que la mo-

19 Cf. A. Caturelli, *La Patria y el orden temporal*, p.136.

dalidad peculiar del patriotismo moderno se haya producido en la historia simultáneamente con la formación de las nacionalidades. La unificación nacional es la que hizo de España una patria. En este sentido podría decirse que España como patria data de los Reyes Católicos [20].

Tales son las raíces telúricas de la Patria. Karol Wojtyla ha aludido a ello en una de sus poesías:

Cuando yo pienso, cuando digo Patria,
me estoy expresando a mí mismo, y me enraízo,
y el corazón me dice que ella es la frontera oculta
que va de mí hacia los otros hombres
para abrazarlos a todos en un pasado
más antiguo que cada uno de nosotros.

Y de ese pasado -cuando yo pienso: Patria-
emerjo para encerrarla en mí como un tesoro.
Y sin cesar me acucia el ansia
de cómo engrandecerla,
de cómo ensanchar el espacio
que mi patria habita [21].

2. Una familia

He ahí lo primero que exige la pertenencia a la Patria, el "enraizamiento" en un territorio, un suelo natal, un terruño no elegido, por una parte, pero escogido, por otra.

Mas ello no es todo. La Patria es, asimismo, una familia, una familia grande. La Patria es mi familia y todas las demás fami-

20 Cf. *Escritos pedagógicos*, Espasa-Calpe, Madrid 1975, pp.216-217.
21 *Poesías*, "Cuando pienso en la Patria" I, BAC, Madrid 1982, p.123

lias que me están unidas, justamente porque habitamos todos ese mismo territorio natal, ese terruño original.

Por eso la Patria no es sólo una raíz, que se hunde en la tierra común. Es también una casa, una mansión. Toda familia necesita de un hogar, de un techo que la cobije, de unas paredes que se vayan llenando de calor humano, de manera que esa casa se vuelva como parte de la familia. La semejanza de la Patria con la casa donde se vive no carece de dificultad en nuestra época, ya que el estilo arquitectónico de los edificios modernos, los departamentos y las torres, parece imposibilitar cada vez más el calor de los hogares de antaño, transformándose las casas en algo así como en un albergue de tránsito, un lugar donde a veces se come y duerme. "Cuando pensamos en la Patria –escribe el P. Alberto Ezcurra–, en el territorio físico de la Patria como en la casa de nuestra familia grande, podemos pensar más bien en aquella casa solariega, en aquella casa en la cual la familia se aquerenciaba y tenía historia en sus paredes, en sus árboles, en sus muebles; en aquella casa que había sido habitada durante generaciones, en la cual se arraigaba de una manera profunda el corazón de una familia" [22]. Es la casa heredada, la casa construida con el sacrificio de los padres, con el sacrificio de los abuelos. Aquel territorio de que antes hablamos, la tierra natal, no es sino la base material en la cual se sustenta esta mansión, esta gran familia que es la Patria. Viene aquí al caso una reflexión de Berdiaiev: "La vida de la nación –escribe– consiste en establecer una relación indisoluble con los antepasados, y en respetar su legado" [23].

Una tierra. Una familia. Así lo ha cantado nuestro poeta Francisco Luis Bernárdez:

22 *Sermones patrióticos*, Cruz y Fierro Ed., Buenos Aires 1995, p.39.
23 *Sobre la desigualdad*..., p.105.

La patria vive dulcemente de las raices enterradas en el tiempo.
Somos un ser indisoluble con el pasado, como el alma con el
[cuerpo.
Como la flor con el perfume, como las llamas y la luz con el
[incendio.
Como la madre con el hijo que tiene en brazos, como el grito
[con el eco.
Mucho dolor fue necesario para sembrar lo que cantando
[recogemos.
Nuestra nobleza está fundada con la firmeza del amor en todo
[aquello.
Como la roca en la montaña, como la dicha de la casa en los
[cimientos.
Como la piel en nuestra carne, como la carne dolorosa en
[nuestros huesos.
Seres borrados por los siglos están velando por nosotros desde
[lejos.
Cuando florecen los linares, sus ojos claros nos contemplan en
[silencio [24].

Como se ve, y lo ha destacado Caturelli, el mero elemento telúrico no es de por sí suficiente para constituir una patria. El hombre no es sólo arraigo vinculado a un territorio determinado sino pertenencia a una comunidad de personas, tan irrenunciable como la tierra que pisa. Tal es el segundo vínculo que constituye la Patria: la comunidad patria, la sociedad concreta en la que cada persona es un miembro vivo; una comunidad no siempre definible en conceptos teóricos pero sí caracterizable por numerosos signos, algunos imponderables, de modalidades psicoló-

24 "La Patria", de *Poemas elementales*, en *Antología poética*, Espasa Calpe, Madrid 1972, p. 116.

gicas, costumbres, actitudes comunes, todo lo cual la hace para mí, en cuanto miembro suyo, perfectamente identificable. "No hay patria sin aquella raíz óntico-ontológica, sin el fundamento geográfico-espacial y sin una concreta comunidad social. Esta comunidad de personas es el *pueblo* del cual soy miembro, como mi gran familia, y que San Agustín definió tan exactamente: *populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus* [25], es decir, «la congregación de (seres) racionales, asociados por la concorde comunión de cosas que aman»; dicho de otro modo, el pueblo no es una mera agregación extrínseca de individuos, ni una indistinta masa de anónimos, sino cierta *comunión concorde* de personas que se reconocen en ella misma, comunidad viva, enraizada en un espacio geográfico que no es meramente exterior sino que se incorpora a lo más íntimo de nuestra interioridad" [26].

3. Un patrimonio cultural

Nos queda por considerar un tercer aspecto que se incluye en el concepto de Patria. Porque la patria no es sólo terruño y mansión familiar. Es también un legado que se hereda de los antepasados, un patrimonio cultural. A este respecto escribe Jean Ousset: "Recibimos, por así decirlo, a granel, el capital material, la herencia espiritual, intelectual y moral que nos han dejado nuestros abuelos. Ese capital, esa herencia constituyen la patria... Esta unidad humana durable que es la nación, esta continuidad en el tiempo de las generaciones pasadas, presentes y futuras, sólo puede hacerse sobre estos valores, que por ser verdaderos y eternos son también los que aseguran vida y duración a las sociedades fundadas sobre ellos" [27].

25 *De Civitate Dei*. lib. XIX, cap. 24.
26 *La Patria y el orden temporal*..., pp.132-133.
27 *Patria, Nación, Estado*, Cruzamante, Buenos Aires 1980, p.36

Por eso se compara a la Patria con los padres, no sólo porque nacimos de ella sino porque, como todo padre, ha impreso en nosotros, casi sin pretenderlo, una fisonomía particular que nos distingue de los que integran otros países. Somos una Patria porque compartimos una tradición común, una historia común, si miramos al pasado, y un destino común, si miramos hacia el futuro.

El cardenal Tomás J. Gomá, en su excelente libro "Catolicismo y Patriotismo", ha señalado que la Patria, más allá de la tierra en que nacimos, y del conjunto de familias y ciudades que la pueblan, es principalmente una asociación de orden espiritual y moral, que por la providencia de Dios se ha formado bajo la fuerza unitiva de los mismos lazos, históricos, culturales, religiosos, nacionales. "Podríamos comparar la Patria a una gran casa solariega, a cuya construcción, en la *terra patria*, han contribuido una serie de generaciones, con la aportación de todo recurso humano, ciencia y virtud, trabajo y arte, autoridad y obediencia, leyes y costumbres, aptitudes y tradiciones, empresas e ideales, sacrificios y triunfos, que han llegado a formar, por dentro, una conciencia colectiva de unidad, que es el soporte y aglutinante de toda fuerza conservadora de la entidad: y, por fuera, le han dado una fisonomía peculiar que la distingue de toda otra Patria" [28].

La expresión más notoria de este patrimonio cultural es, probablemente, la *lengua patria*, medio privilegiado de transmisión de la cultura. Nada mejor que el idioma para comunicar el acervo cultural de generación en generación. Por eso se habla de "lengua materna", porque es principalmente la madre quien enseña a los hijos a pronunciar las primeras palabras, la que le enseña el idioma, que vehicula ese patrimonio, esa herencia, esa cultura patria.

28 *Catolicismo y Patriotismo*, Difusión, Buenos Aires 1940. pp.20-21

La lengua se nos ha vuelto de todo natural, espontánea. Los sonidos son como la materia del idioma, mientras que el sentido es su forma. "Aquella materia –afirma Caturelli– lleva consigo los elementos individuales, intransferibles, de este hombre concreto, perteneciente a esta comunidad humana y a esta geografía y espacio concretos. Por eso, en el fondo, ninguna lengua es plenamente traducible y es también una e inseparable de la circunstancia concreta. De ahí que no se pueda hablar de patria sin que ésta suponga una lengua (por lo menos dominante) y constitutiva de ella" [29]. La lengua encarna el espíritu de un pueblo, al tiempo que supone un transfondo cultural irrenunciable. De ahí los problemas que se suelen suscitar para la unidad cuando una patria tiene pluralidad de lenguas.

Hemos recurrido a Karol Wojtyla. Refiriéndose a lo que nos ocupa escribe:

Así vinculados por la misma lengua,
existimos y nos ahondamos en nuestras raíces.
a la espera del fruto
de nuestras maduraciones y nuestros virajes continuos.
Envueltos, cada día más, en la belleza de nuestra propia
[lengua
no nos hiere la amargura
de que en los mercados del mundo
no se vendan los frutos de nuestro pensamiento
por el gran precio que hay que pagar
por nuestras palabras.
Pero no deseamos cambiar de mercancía...
Pueblo que a través de las generaciones
se queda en el corazón de su propio idioma,

29 *La Patria y el orden temporal...*, pp.133-134

no puede explicar del todo
el misterio de la idea[30].

Y termina exhortando a "envolver la historia en la bandera de nuestro propio idioma".

Hemos ido recorriendo los elementos que integran la Patria, el terruño, la familia, el patrimonio cultural. Juan A. Widow, reuniendo los diversos aspectos considerados, dice de la Patria: "Designa la heredad completa del hombre, en la cual se comprende la tierra en que han vivido sus antepasados, dejando allí su huella y su obra, y todo ese modo de vivir los valores humanos, concreto y singular, que ha ido decantando la historia, y que se da como patrimonio al que nace en esa tierra. La patria comprende el legado de cultura y de civilización dejado por los antepasados, legado cuyo sello está impreso en la tierra donde ellos han vivido y donde están sepultados, y que obliga a todo hombre que lo recibe a responder de él ante Dios, ante la memoria de esos antepasados, ante sus propios contemporáneos y ante sus descendientes. Este legado es, en el sentido propio del término, la *tradición* que todo hombre recibe; es lo que, traído del pasado, constituye el patrimonio presente, como base o supuesto sobre el cual la persona se forma tendiendo hacia metas de perfección, y de cuyo cuidado y uso es moralmente responsable. Religión, lengua, cultura, costumbres: todo esto, encarnado en una tierra, es lo que conforma la patria. Es, en suma, la sociedad en cuya unidad histórica –es una continuidad en el tiempo, una sucesión de generaciones unida por la misma raíz y por una misma obra– se han hecho asequibles concretamente, de modo distinto y propio, todos los bienes del hombre" [31].

30 "Poesías", *Cuando pienso en la Patria* II, 3..., p.125.

31 *El hombre, animal político*, Acad. Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Santiago de Chile 1984, p.78.

De manera más suscinta, Caturelli nos ha dejado una especie de definición: "La Patria es un todo de orden que se compone de una comunidad concorde de personas vinculadas a un territorio, que expresa su naturaleza en una lengua determinada, constitutivamente transmisora de una tradición histórica y cultural, orientada hacia el fin último absoluto que es Dios" [32].

Por eso la Patria no se la elige sino que se la honra. Cuán equivocado estuvo Rousseau al decir que la Patria es un "contrato social". No somos miembros de la Patria por un contrato colectivo. La Patria no es comparable a un partido político o a un club deportivo, a los cuales podemos afiliarnos o de los que podemos retirarnos libremente. No es así la Patria, un contrato que se puede romper, un contrato rescindible. La Patria me viene con el nacimiento, previamente a toda elección mía voluntaria. Es, pues, una mentira del liberalismo, la del contrato social, pero también lo es del marxismo, con su "proletarios del mundo uníos", tan apátrida como aquél. La Patria es una realidad anterior y superior a las clases sociales. Puedo cambiar de clase, pero no de Patria [33]. Acertadamente ha escrito Berdiaiev: "La nación no es un fenómeno empírico de un fragmento cualquiera del tiempo de la historia. Es un organismo, una personalidad mística, un *noúmeno*, y no un fenómeno del proceso histórico" [34].

No podemos renegar de lo que hemos recibido en la Patria, no nos es lícito repudiar nuestra herencia biológica, nuestro idioma, nuestra cultura, nuestro legado histórico. No podemos "discutir" nuestra pertenencia a la Patria, ni siquiera cuando ésta se vea gangrenada por la corrupción. Bien ha señalado Miguel Cruz que con la Patria nos unen lazos de indisolubilidad. "Puedo ver

32 *La Patria y el orden temporal...*, p.136.
33 Cf. A. Ezcurra, *Sermones patrióticos...*, pp.194-195.
34 *Sobre la desigualdad...*, p.104.

despreciable el rostro de los que me trajeron a la vida, o repugnante el del ser que amaba, pero lo que es imposible de decir, imposible de cambiar, es que esos seres dejen de ser mi padre o mi madre, mi esposo o mi esposa. Y así, tan así, el caso de la patria en que he nacido y a la que he consentido. Por eso, ni vacilemos en aceptar que el hombre y la patria también se unen hasta el punto de formar ambos, para siempre, una sola cosa, y vienen a ser los dos una sola carne, como dice el Libro santo del hombre y la mujer. Por eso, también digamos del hombre y la patria, lo que Jesús ha dicho de una vez y para siempre de los esposos: «Que el hombre no separe lo que Dios ha unido». Claro que esto requiere un ejercicio heroico de la virtud de la «pietas», pide un patriotismo heroico" [35].

IV. El Patriotismo como Virtud

Según se puede ir viendo, el patriotismo está lejos de ser algo animal, puramente instintivo. Constituye una noble virtud, la virtud del patriotismo.

1. Patriotismo y piedad

Santo Tomás coloca el patriotismo en el ámbito de la virtud de la *pietas*, la piedad, así como ésta integra el ámbito más vasto de la virtud cardinal de la justicia.

Sabemos que la virtud de la justicia consiste en la disposición de dar a cada cual lo que le es debido. Esta virtud, como las otras cardinales, tiene virtudes a ella subordinadas, llamadas potenciales, porque no cumplen la razón plena de la virtud madre. Así, por ejemplo, la religión tiene que ver con la justicia,

35 *Misterio de la Patria*, pp.35-36.

por cuanto busca dar a Dios lo que le es debido, pero como dicha deuda nos excede y nunca podríamos saldarla del todo, entonces pasa a ser una virtud especial y subordinada, dependiente de la justicia, una forma de justicia deficiente. Algo semejante a lo que acontece con Dios sucede cuando se trata de nuestros padres. Un hijo nunca podrá acabar de restituir a sus padres todo lo que les debe, empezando por la vida. Lo mismo se diga de la patria. Jamás le retribuiremos todo lo que nos ha dado. Pues bien, la virtud que regula nuestros deberes para con los padres y la patria es la virtud de la piedad, dependiente de la justicia, también ella una forma de justicia deficiente.

La palabra "piedad", que traduce la palabra latina *pietas*, es otra de las palabras que han perdido su sentido original. Hoy entendemos por piedad algo así como la devoción en nuestras plegarias, o la compasión con el prójimo, que nos lleva a "apiadarnos" de ellos. No es a eso a lo que ahora nos referimos. Aristóteles definía la piedad como "aquella virtud por la que se ofrece un servicio y culto diligente a quienes nos están unidos en la sangre y en el amor a la patria" [36]. Ello se puede aplicar, por extensión, a nuestras relaciones con Dios, que es Padre nuestro de modo eminente. Quizás provenga de allí la aplicación de la palabra piedad a lo religioso solamente, restringiendo su sentido verdadero.

Santo Tomás ha dedicado una de las cuestiones de la *Suma Teológica* al análisis de esta virtud. Allí dice: "Una virtud es especial porque considera un objeto desde un punto de vista especial. Siendo propio de la justicia el dar a otro lo que le es debido, donde existe una razón especial de deuda, allí ha de haber una virtud especial. Ahora bien, el hombre es deudor, por una razón especial, de lo que es para él principio humano de ser y de gobierno. Y este principio es el que la piedad tiene en cuenta cuando rinde honor y reverencia a los padres y a la pa-

36 *Rethorica*, lib. 2, c. 53

tria, y a quienes les están unidos. Por eso la piedad es una virtud especial" [37].

A lo largo de la cuestión, va desentrañando y precisando el sentido de esta noble virtud. El hombre, enseña, se vuelve deudor de otra persona por una doble razón. Ante todo, por el grado de perfección de la misma, y luego, por los diversos beneficios que de ella recibe. Desde este doble punto de vista, Dios ocupa el primer lugar, ya que es absolutamente perfecto, y al mismo tiempo el primer principio de nuestra existencia y de nuestro obrar. Después de Dios, vienen los padres y la patria, que son también principios de nuestro ser y nuestro obrar, porque hemos nacido de nuestros padres y en nuestra patria, y en ella nos hemos educado. Por eso, después de Dios, es a los padres y a la patria a los que más debemos. "Consiguientemente, así como pertenece a la religión dar culto a Dios, así, en un grado inferior, pertenece a la piedad rendir culto a los padres y a la patria. En este culto a los padres se incluye el de todos los que tienen la misma sangre, precisamente por proceder todos de los mismos padres. Y en el culto de la patria se incluye el de los compatriotas y los amigos de la patria. Por lo tanto, a éstos se refiere principalmente la virtud de la piedad" [38].

Tal es el fundamento de esta virtud. El principio mismo de nuestro ser, el principio de nuestra conservación y del gobierno de nuestra vida, después de Dios y en colaboración con Él, se lo debemos a los padres y a la patria. Ambos han sido colaboradores de la Providencia respecto de nosotros. De ahí el amor, la reverencia, la veneración que son casi instintivos en toda alma bien nacida y se expresan por la piedad.

Destaquemos las últimas palabras del texto de Santo Tomás recién citado, donde se dice que el culto de la patria incluye no só-

37 II-II, 101, 3, c.
38 Ibid., 101, 1, c.

lo a los conciudadanos sino también a "los amigos de la patria". Podríamos agregar asimismo a los que en el pasado han merecido bien de la patria. Acerca de estas palabras del Aquinate, Miguel Cruz nos ha dejado una observación no carente de interés: "Así como los hermanos se unen por los padres, cosa que es evidente, del mismo modo es tan cierto aunque cada vez menos evidente para este mundo, que los amigos han de unirse por la patria. La mayor expresión de amistad por la que pueden trabarse amigo y amigo, después del común amor a Dios, es el amor a la patria común. Es claro que puede haber patriotismo común sin amistad mutua, pero no puede haber amistad cabal sin patriotismo compartido, porque de la patria es que recibimos los amigos, como de los padres recibimos la patria, y a los padres del mismo Dios".

Los grandes sabios de nuestra tradición clásica, prosigue diciendo el pensador tucumano, enseñaban que la amistad consiste en una cierta comunicación de bienes entre los amigos. Cuando el bien compartido es de menor cuantía, por ejemplo, la afición a un mismo juego, la amistad es menos sólida, y no excede el marco de la diversión. Pero mientras mayor y más permanente es el bien compartido, más sólida es la amistad. Tal es el caso del bien patrio, que funda la piedad. Encima de él, nada hay más sublime, nada más unitivo que el mismo Dios. Mas no será posible la unión en el mismo Dios si previamente no se ha realizado la unión en la patria común, que no es sino un don, y cuán sublime, de Dios. Concluye Cruz su reflexión parafraseando así las palabras de San Juan: "El que dice: «Amo a Dios», y no ama a su patria, «es mentiroso». ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, el que no ama a su patria, que ve? (cf. 1 Jn 4, 20)" [39].

39 *Misterio de la Patria*. pp.23-24

Cuando el año 1987 el Papa estuvo de visita en la Argentina, pronunció en Tucumán un discurso sobre el patriotismo. Allí destacó la relación entre la piedad y la libertad. Porque la libertad, observó, es la condición propia de los hijos, en oposición a la esclavitud de los siervos. La diferencia entre unos y otros radica en que los hijos participan de la "herencia" de sus padres, reconociendo en ellos no sólo el origen de su existencia, sino también de su libertad y dignidad, lo que los conduce a honrarlos debidamente y a conservar el patrimonio paterno. Precisamente ese honor tributado a los padres, constituye la *piedad*, que funda "la *fidelidad* a esa herencia, que son vuestras tierras, vuestro patrimonio, vuestras nobles tradiciones". Será esta piedad, concluye el Papa, que no es sino el cumplimiento del cuarto mandamiento, donde se unen la honra a los padres, a los antepasados y a la patria, la que consolidará nuestra *identidad* como argentinos, permitiéndonos cumplir nuestra "responsabilidad de custodiar la libertad y la tradición cultural de la Argentina" [40].

Dios, los padres y la patria: he ahí la paternidad total, desde la divina hasta la humana, entendiéndose que toda paternidad viene de Dios (cf. Ef 3, 15). Podrán darse situaciones de conflicto entre estas tres filiaciones. Ante todo entre la fidelidad a Dios y la fidelidad a los padres. Santo Tomás alude a dicha posibilidad, recordando aquella frase de Cristo en el Evangelio: "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre... no puede ser mi discípulo" (Lc 14, 26), así como el caso de Santiago y Juan que por seguir al Señor debieron dejar a sus padres (cf. Mt 4, 22). Lo que así explica: "La religión y la piedad, una y otra, son virtudes. Pero ninguna virtud puede ser contraria u opuesta a otra virtud, porque, como dice el Filósofo, el bien no es contrario al

40 8 de abril de 1987, nn. 1.3.5.7.

bien. Por lo que es imposible que la piedad y la religión se obstaculicen entre sí, de forma que los actos de una impidan los actos de la otra. En efecto, todo acto virtuoso no debe superar ciertos límites, so pena de dejar de ser virtuoso para convertirse en vicioso. Así, la piedad filial debe mantener en sus justos límites los deberes de sumisión y respeto debidos a los padres. Se saldría evidentemente de ellos el que honrase a sus padres más que al mismo Dios, ya que, al contrario, como dice San Ambrosio, «la piedad hacia Dios ha de anteponerse a los lazos del parentesco» [41]. Por tanto, si el culto de nuestros padres nos impide el culto de Dios, ya no sería piedad filial insistir en ello ofendiendo a Dios. Así se explican las palabras de San Jerónimo a Heliodoro: «Pasa por encima de tu padre, pasa por encima de tu madre, vuela hacia la bandera de la cruz. Ser cruel en esta materia, es el ápice de la piedad» [42]. En dicho caso, han de dejarse los deberes de la piedad ante las exigencias del culto de Dios. Pero si dichos deberes no impiden el culto debido a Dios, entonces el cumplirlos será acto virtuoso de piedad. Y en ese caso no será necesario descuidar la piedad a causa de la religión" [43].

Algo semejante se debe decir en el caso de que el amor a la patria entre en conflicto con el amor de Dios. Siempre será un conflicto aparente. Porque, como nos lo acaba de decir el Angélico, no puede haber oposición entre las virtudes, hasta el punto de excluirse o eliminarse. Lo que sí hay es una subordinación de las virtudes, por lo que puede suceder que algunas de ellas deban limitarse en sus actos. Así como cuando nuestros padres nos mandan algo contra la voluntad de Dios, es preciso, para salvaguardar la religión, que es una virtud superior, abandonar

---

41 *Comment. in Lc.*, lib. VII: PL 15, 1827.
42 *Ad Heliodorum*, ep. 14: PL 22, 248.
43 *Summa Theol.* II-II, 101, 4, c.

una piedad filial que no sería virtud, lo mismo ha de afirmarse cuando se trata del patriotismo. Si hubiese conflicto entre los intereses patrióticos y los intereses personales de orden superior y trascendente, siempre han de prevalecer los segundos. La sociedad no puede absorber completamente al individuo y anonadarlo. En esto Santo Tomás toma distancia del Estagirita.

Por la inserción del patriotismo en la virtud de la piedad, el patriotismo tiene que ver con el cuarto mandamiento: "Honra a tu padre y a tu madre, como el Señor, tu Dios, te lo ha mandado, para que tengas una larga vida y seas feliz en la tierra que el Señor, tu Dios, te da" (Deut 5, 16). El amor a los padres es inseparable del amor a la patria, como parece dejarlo entrever la relación que Dios mismo establece entre la piedad y el lugar donde se ejerce: "en la tierra que el Señor, tu Dios, te da". Es la tierra patria, que Dios nos otorga para conservarla y cultivarla, como antaño se la dio a nuestros primeros padres, y luego al pueblo elegido.

Tras la cuestión dedicada a la pietas, Santo Tomás dedica la siguiente a lo que llama la *observantia*, o sea el respeto y la veneración que se deben a las personas que lo merecen [44], particularmente a los que gobiernan la Patria. La virtud de la piedad hacia los padres y hacia la patria, y la virtud de la veneración están muy ligadas entre sí, y ambas, a la virtud de la religión. Si la piedad es una prolongación de la religión, el respeto o veneración es como una prolongación de la piedad. Y, a la inversa, la piedad es una forma superior de veneración, así como la religión es el grado supremo no sólo de la piedad filial sino también de la veneración, que encuentra su máxima expresión en el culto, la gran escuela de la veneración a los padres y a la patria. Todas virtudes dependientes de la justicia.

44 Cf. *Summa Theol.* II-II, q. 102

La virtud de la veneración está en baja en nuestro tiempo. Decía Dostoievski que la tragedia de nuestra época es que no se sabe ya a quién admirar. O se admira cosas indignas de admiración. Santo Tomás presenta esta virtud en un amplio abanico que va desde Dios, suprema excelencia y máxima paternidad, hasta los que lo representan en la tierra. "Es necesario ir distinguiendo una escala descendente de virtudes, que corresponde a los diversos grados de excelencia de las personas de las que somos deudores. Así como el padre carnal participa, de modo particular, en la razón de principio que se encuentra en Dios de una manera universal, del mismo modo la persona que ejerce sobre nosotros una determinada función de providencia, participa en grado inferior de la paternidad, puesto que el padre es, a la vez, principio de la generación, de la educación, del gobierno y de todo cuanto se requiere para la perfección de la vida humana; en cambio, las demás personas constituidas en dignidad son principio de gobierno sólo en algunas cosas, como el príncipe en los asuntos civiles, el jefe del ejército en las cuestiones militares, el maestro en la enseñanza, etc. De ahí que a tales personas se las llama también «padres», por la semejanza con el padre en el cuidado que ejercen sobre nosotros... Por lo tanto, así como bajo la religión, por la que damos culto a Dios, se ubica primero la piedad, por la que honramos a los padres, así bajo la piedad se encuentra la observancia, por la que se muestra reverencia y sumisión a las personas constituidas en dignidad"[45].

2. Patriotismo y justicia

Hemos visto cómo la virtud del patriotismo es una expresión de la *pietas*. Pero también tiene que ver con otra virtud, la de la

45 Ibid., 102, 1, c

justicia, según ya lo hemos señalado anteriormente. Como dice el Angélico, si "la piedad se extiende a la patria en cuanto que ésta es en cierto modo principio de nuestro ser, la justicia legal considera el bien de la patria desde el punto de vista del bien común" [46]. Por lo que la adhesión a la Patria, a más de expresar uno de los aspectos de la *pietas*, tiene que ver también con la justicia, que es la virtud madre de la piedad, y por ende, del patriotismo. La justicia es como la abuela del patriotismo.

Sabemos que hay tres clases de justicia. La justicia conmutativa, que es la que regula las relaciones entre los ciudadanos, los intercambios de compra y venta. Luego la justicia distributiva, por la que la autoridad da a cada uno de los integrantes de la sociedad lo que le corresponde. Y finalmente la justicia legal, que es la que deben los miembros de una comunidad hacia la sociedad que integran. A este tercer tipo de justicia se refiere Santo Tomás cuando habla del patriotismo.

La piedad y la justicia. La piedad mira más bien al pasado, a la herencia recibida. La justicia, en cambio, sobre todo entendida como justicia legal, que atiende al bien común de la sociedad en que vivimos, nos hace mirar hacia el futuro, de modo que le demos a la Patria lo que le corresponde.

A la objeción egoísta de que "los que buscan los bienes comunes descuidan su propio bien", responde Santo Tomás señalando que "quien busca el bien común de la multitud busca también de modo consiguiente el bien particular suyo". Funda dicha respuesta en dos razones. "La primera es porque el bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad y de la patria. De ahí que Valerio Máximo dijera de los antiguos romanos que «preferían ser pobres en un imperio

46 Ibid., 101, 3, ad 3.

rico que ricos en un imperio pobre». La segunda, porque siendo el hombre parte de una familia y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para él por el prudente cuidado acerca del bien de la multitud, ya que la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo" [47].

A otros les parece inconveniente que se ame más a la Patria que a la propia familia. A lo que contesta el Santo que "así como el hombre es parte de una familia, la familia es parte de una ciudad, la cual es comunidad perfecta", y "así como el bien de un solo hombre no es el fin último, sino que se ordena al bien común, así también el bien de una familia se ordena al bien de la ciudad, que es la comunidad perfecta" [48].

De ahí la necesidad de educar a los jóvenes en el amor trascendente a la Patria, de modo que aprendan a anteponer el bien común a los intereses particulares, familiares o sectoriales. En su libro sobre la *Política*, Aristóteles trata del papel del Estado en la educación de los jóvenes. Allí dice que siendo de la incumbencia del gobernante atender a aquellas cosas que, desatendidas, pondrían en grave riesgo la conservación de la república, debe preocuparse de la educación de la juventud, porque la educación es la mejor preparación para la vida ciudadana, y, si aquélla falta, la ciudad corre el peligro de desaparecer por no tener súbditos adecuados. Agrega enseguida que las virtudes políticas no se improvisan, como nada de lo que requiere aprendizaje e información, y así es indispensable que la autoridad pública procure adiestrar a los niños para su futura actuación ciudadana. Cuando Santo Tomás comenta estas ideas del Estagirita, destaca la necesidad de que haya un plan educativo común para todos los adolescentes, de modo que la formación política sea

47 *Summa Theol.* II-II, 47, 10, ad 2
48 Ibid., I-II, 90, 3, ad 3.

homogénea en la sociedad. Sabemos que en todos los géneros, la parte debe adecuarse al todo, prosigue el Santo. Pues bien, el ciudadano es parte de la ciudad, y a ella ha de ajustarse, sobre todo a través de la educación común, cuya meta es la felicidad de la república. Así lo hicieron los espartanos, por lo que descollaron en la práctica de las virtudes patrióticas [49].

No es que Santo Tomás niegue el lugar de los padres en la formación de sus hijos. Pero acá está comentando la doctrina de Aristóteles, que debe por cierto ser retocada con la afirmación del papel indelegable de los padres en la educación. De todos modos, no deja de ser interesante la observación sobre la necesidad de que la educación común y pública tenga en cuenta la formación de las virtudes patrióticas y relacionadas con el bien común. Porque si es cierto que los padres, además de ser principio de generación lo son de educación, también los gobernantes tienen que tener algo de padres, según lo señalamos poco antes [50].

De ahí lo que enseña el Magisterio cuando, hablando de los colegios católicos, dice que dichos colegios "no pretenden separar a sus hijos del cuerpo ni del espíritu nacional, sino antes bien educarlos en él del modo más perfecto y más conducente a la prosperidad de la nación, puesto que el buen católico, precisamente en virtud de la doctrina católica, es por lo mismo el mejor ciudadano, amante de su patria y lealmente sometido a la autoridad civil constituida, en cualquier forma legítima de gobierno" [51].

---

49 Cf. *Comm. in Arist. Polit.*, lib. 8, lect. 1ª, nn. 1263. 1264
50 Cf. *Summa Theol.* II-II, 102, 1, c.
51 *Divini illius magistri*, n. 52.

Como se ve, la educación, tanto pública como privada, no puede desinteresarse de la formación en el espíritu patriótico, anclado en el amor al bien común. Muchos son hoy los que piensan que lo único que interesa es pasarla bien... y los demás que se arreglen. Una mentalidad tan generalizada significa que los institutos de enseñanza no han sabido cumplir con uno de sus fines primordiales. Porque no somos islas boyantes en medio de la sociedad, sino miembros de un organismo. Si alguien amaga con golpeamos la cabeza, instintivamente levantamos el brazo para protegerla, aunque a causa de ello el brazo se quiebre o se pierda. Así sucede también cuando se trata de la Patria, en favor de la cual debemos trabajar, dispuestos incluso a sacrificarnos por el bienestar de la sociedad. Cuando por encima del bien común se ponen los intereses particulares, sectoriales, económicos, regionales, de clases sociales, de partidos políticos, ello significa que la Patria está enferma, que el patriotismo desfallece [52].

3. Patriotismo y caridad

Hemos considerado la relación del patriotismo con la virtud de la piedad y de la justicia, particularmente la justicia legal. Pero también tiene que ver con otras virtudes que se refieren a Dios, la virtud de la religión, a que ya nos referimos, y sobre todo la virtud de la caridad, con las que no puede estar en contradicción ya que, como lo señalamos hace poco, ninguna virtud, si es auténtica, puede encontrarse en pugna con otra. Al contrario, todo acto de verdadero patriotismo brota de la religación del hombre con Dios o a ella conduce. Dado que sin Dios no hay virtud, ha escrito García Morente, "la educación del patriotismo deberá fundarse sobre la base de una sólida educación religio-

---

52 Cf. A. Ezcurra, *Sermones patrióticos*. pp.197-199.

sa. No puede ser verdaderamente patriota quien no sea verdaderamente religioso" [53]. Al fin y al cabo, la sociedad patria es el don más excelso que hemos recibido de las manos de Dios en el orden natural.

Para nosotros, los cristianos, el patriotismo no es sólo una virtud natural, por motivos exclusivamente humanos. Hay, sí un amor natural de la Patria, como hay un amor natural del hombre. Pero así como la filantropía no es caridad, el amor natural de la Patria no es todavía un amor de caridad. Ha dicho el cardenal Mercier que en el cristiano el amor de la Patria debe estar informado por la caridad, que no solamente lo sana y lo purifica, sino que lo eleva a un plano inmensamente superior, el plano sobrenatural. Cuando Santo Tomás trata del objeto de la caridad, no lo limita a sólo Dios y al hombre en general, sino que tiene en cuenta los lazos naturales que la caridad, lejos de suprimir, consolida y vigoriza. Si a todos debemos amar, escribe, es preciso amar con predilección a los más allegados por cualquier vinculo humano [54] y sobre todo a los que nos son afines, como los consanguíneos, vecinos, o conciudadanos [55].

Cuando el patriotismo, informado por la caridad, se eleva al nivel sobrenatural, se vuelve, también él, virtud sobrenatural, ya que entonces el cristiano ama a su Patria en cuanto *don* de Dios. "Por eso la ama no solamente con amor natural –escribe Caturelli– sino que la ama en Cristo, en Quien subsisten todas las cosas, y en consecuencia no ama a la patria con un acto de amor distinto de aquel con el cual ama a Cristo. Y este amor no es el resultado del ejercicio habitual natural de una virtud cardi-

53 *Escritos Pedagógicos...*, p.225.
54 Cf. *Summa Theol.* II-II, 26, 6, c.
55 Cf. ibid., 26, 7, c.

nal, sino el amor infuso y gratuito de Cristo. De ahí que el patriotismo cristiano sea una forma de la caridad sobrenatural" [56].

El Verbo, al encarnarse, asumió la totalidad de la naturaleza humana, y con ella, todo lo que es propio del hombre, todas sus religaciones, incluida la Patria, a las que transfiguró en Él. Porque, como ha dicho el cardenal Gomá, "no habrá jamás para ninguna Patria amor patrio como el de Jesucristo, ora exultante, ora de predilección, ora de consuelo para su país" [57]. Por eso el cristiano, que debe revestir a Cristo, ve a su Patria con ojos cristianos, la ve en Cristo y desde Cristo. De este modo, los servicios que le rinde son, en última instancia, servicios rendidos a Dios, del que la Patria es don preciado. Quizás podamos aplicar a este tema aquella frase del Señor: "Lo que hicisteis a uno de mis pequeñuelos, a mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40) [58].

El lugar que el amor patrio ocupa en el orden de la caridad aparece reafirmado por las siguientes palabras que dirigiera Pío XI a un grupo de universitarios de la Acción Católica: "Tal es el terreno de la política, que mira por los intereses de la sociedad toda, y que, bajo este aspecto, es el campo de la más extensa caridad política, de la cual puede decirse que ningún otro la supera, salvo el de la religión" [59]. Es decir, que después del apostolado directo, que procura la salvación eterna de los hombres, el trabajo por el bien común de la patria constituye el más alto ejercicio de la caridad en favor del prójimo. El amor a la Patria conjuga, así, las dos vertientes de la caridad, el amor a Dios y el amor al prójimo en Dios

56 *La Patria y el orden temporal*..., p.143.
57 *Catolicismo y Patriotismo*..., p.22.
58 Cf. *Summa Theol.* II-II, 101, 4, ad 3.
59 18 de diciembre de 1927.

El Catolicismo y el Patriotismo no son, pues, antagónicos. Todo lo contrario. "El amor sobrenatural a la Iglesia y el amor natural de la Patria –enseña León XIII–, son dos amores gemelos, que nacen del mismo principio sempiterno, como quiera que el autor y causa de uno y otro es Dios, de donde se sigue que no puede haber pugna entre uno y otro deber" [60]. San Pío X es aún más enérgico: "Sí, es digna no sólo de amor sino de predilección la Patria, cuyo nombre sagrado despierta en nuestro espíritu los más queridos recuerdos y hace estremecer todas las fibras de nuestra alma. Esta tierra común que habéis tenido por cuna, a la que os vinculan los lazos de la sangre, y esa otra comunidad aún más noble de los afectos y las tradiciones. Si el catolicismo fuese enemigo de la Patria, no sería una religión divina". Parece lícito decir que solamente en el cristianismo la idea de Patria alcanza su plenitud.

De ahí la necesidad de mantener en alto los dos amores, el de Dios y el de la Patria. Quien en la Patria ve sólo los factores materiales y olvida sus referencias trascendentes, corre el peligro de caer en un nacionalismo pagano, abierto a cualquier desviación, puede terminar en el marxismo o en la delincuencia común. "No se puede encarar la lucha por la Patria, la lucha por la Nación, olvidando la lucha por Dios, así como no se puede encarar la lucha por Dios desencarnada, desarraigada, lejos de esta realidad terrenal humana que tenemos que defender. Ese espiritualismo abstracto y desencarnado puede llevar por otros caminos" [61]. Difícilmente sufre quebranto uno de los dos amores sin que, de rechazo, el otro se vea afectado. Ha escrito el cardenal Gomá: "Nunca el amor de Patria logró fuerza mayor que cuando se unió al de Religión; pero jamás fue más fuerte y puro, y

60 *Sapientiae christianae*, n. 8.
61 A. Ezcurra, *Sermones Patrióticos*... pp. 263-264.

por lo mismo más abnegado y fecundo, que cuando se abrevó en la fuente de la caridad cristiana"[62].

En última instancia, parece imposible amar a Dios sin amar a la Patria, don exquisito de Dios a los hombres, así como amar a la Patria si no se ama a Dios, su fundamento y su donante.

Son dos amores inseparables. Castellani lo dijo a la perfección:

Amar la patria es el amor primero
y es el postrero amor después de Dios
y si es crucificado y verdadero
ya son un solo amor, ya no son dos.

Para Santa Juana de Arco, amar a Dios y amar a Francia constituían un solo acto de amor. No era tanto la sangre y la tierra lo que motivaba su patriotismo sino el hecho de que Francia era el don que Cristo había puesto en sus manos guerreras. Pensar que una intensa vida cristiana trae consigo una disminución del amor a la Patria es un craso error. Todo al revés. El progresivo debilitamiento del patriotismo argentino proviene en buena parte del progresivo debilitamiento de la vida cristiana en la Argentina. Es preciso trabajar por la recristianización de nuestra Patria. Y aquí coinciden cristianismo y patriotismo.

El cardenal Gomá nos ha dejado un texto que sintetiza lo dicho hasta acá. Tres son los amores del hombre, afirma, estrechamente concordados. Ante todo el amor de Dios, nuestro creador, que funda la virtud de religión. Pero Dios no nos dio el ser de manera directa y total, sino que libremente quiso requerir la cooperación de nuestros padres, que es el segundo de nuestros

62 *Catolicismo y Patriotismo...*, 24. Refiriéndose al joven Antonio Rivera, gravemente herido en el asedio del Alcázar de Toledo, y cuyo proceso de beatificación está en curso, lo llama "cachorro de la Religión y de la Patria".

amores, a quienes les debemos el ser y la educación. Finalmente, somos hijos de la Patria, prolongación y ampliación del hogar paterno. Así el hombre está atado con triple vínculo: a Dios, a sus padres y a la Patria, una triple "religadura", con sus diversas expresiones: respecto de Dios, el culto sagrado; respecto de los padres, la honra que a ellos les debemos; respecto de la Patria, el amor y el servicio. "Dios, los padres, la Patria. Son tres paternidades a cuyas influencias ningun hombre se sustrae. Dios Padre, «de quien viene toda paternidad en los cielos y la tierra» (Ef 3, 15); nuestros padres según la carne, que nos engendran y educan dentro de ciertos límites; y la Patria, que recibe la obra de Dios y de los padres al nacer un nuevo ciudadano y en cuyo seno, prolongación del de la familia, como ésta es prolongación espiritual del útero materno en frase de Santo Tomás, el hombre logrará la plenitud de su desarrollo: fuerza, amplitud y trascendencia para su pensamiento; energía y eficacia para su voluntad, formación de su sentido estético, satisfacción plena de las necesidades materiales, el goce, en fin, de la vida perfecta en el orden natural, que es el fin de la sociedad para los hombres que la integran" [63].

San Agustín nos ha dejado la fórmula precisa:

Ama siempre a tus prójimos,
y mas que a tus prójimos, a tus padres,
y más que a tus padres, a tu patria,
y más que a tu patria, ama a Dios.

Inspiradamente ha escrito Marechal

63 Ibid., p.17.

Yo siempre fui un patriota de la tierra
y un patriota del cielo [64].

Agreguemos, para cerrar este apartado, que la patria terrena es como un preanuncio de otra Patria, la del cielo, la Patria celestial. Por eso, como escribe Caturelli, el patriota cristiano vive, al mismo tiempo, comprometido con su patria y desprendido de ella. Lejos de la concepción pagana, que afinca al hombre en la patria terrenal, como si fuera su patria definitiva, el cristiano nunca olvida que es un peregrino, camino hacia la Patria permanente, aun sabiendo que esa Patria terminal es ya vislumbrable de algún modo, aquí y ahora, en la patria terrena, transfigurada por Cristo [65].

A esta apertura de la patria terrena a la celestial alude la Escritura cuando dice que aquí no tenemos patria permanente, sino que buscamos la futura (cf. Heb 11, 13-16). Pero el hecho de que estemos "en búsqueda" de una patria futura y permanente no significa que no tengamos desde ya una patria terrena, aunque no sea permanente. O mejor, como afirma Caturelli, la patria no-permanente tiene su sentido en la patria permanente a la que somos llamados. "El patriotismo cristiano, al amar sobrenaturalmente la patria no-permanente, ama la patria permanente que espera, y al amar la patria celeste sólo puede amarla *en*, *desde* y *con* la patria terrena" [66].

Marechal lo ha expresado con la galanura que le es tan propia:

---

64 *Heptamerón*, "La Patriótica", II. Didáctica de la Patria, 5, Sudamericana, Buenos Aires 1969, p 69

65 Cf. *La Patria y el orden temporal...*, p.140.

66 Ibid., pp 143-144.

Y dije todavía en la Ciudad,
bajo el caliente sol de los guerreros:
"No sólo hay que forjar el riñon de la Patria.
sus costillas de barro, su frente de hormigón:
es urgente poblar su costado de Arriba,
soplarle en la nariz el ciclón de los dioses:
la Patria debe ser una provincia
de la tierra y del cielo" [67].

V. Las Modalidades del Amor a la Patria

La virtud del patriotismo nos la requiere el mismo Dios. No vivimos aquí por azar. Si Dios quiso que naciéramos en este lugar del mundo y no en otro, en este tiempo y no en otro, o en esta parte del siglo y no en la otra, ello no es casualidad. Dios, que se preocupa hasta de los más mínimos detalles de nuestra existencia, no nos arrojó en este país porque sí. Ello está también incluido en su designio eterno, ello también marca nuestra vocación, nuestra misión.

Algo semejante pasa con los padres. Nadie eligió a sus padres. Posiblemente nuestros padres nos hayan elegido a nosotros, cuando decidieron tenernos, pero ninguno de nosotros eligió a su padre y a su madre. Como decía Chesterton "Yo no elegí a mis tías". Nuestros padres no nos preguntaron si queríamos venir a la vida, nos dieron la vida. Pero aunque no hayamos elegido a nuestros padres, e incluso aunque no se hubiesen comportado como debían, el hecho es que de ellos hemos recibido la existencia, lo que implica obligaciones de nuestra parte.

67 *Heptamerón*, "La Patriótica" Descubrimiento de la Patria 11 p.63.

Tampoco elegimos a nuestra Patria, según lo señalamos anteriormente. Y sin embargo nacimos en ella, y en esta Patria recibimos, junto con la vida, la lengua que hablamos, la religión que profesamos, una serie de costumbres, de tradiciones, nuestra educación, nuestra manera de ser y nuestra manera de razonar. Es inútil soñar. Uno podría decir: ¡como me hubiera gustado nacer en tal país, vivir en tal siglo, en tal lugar de la historia, con tales obispos, con tales gobernantes! Pero éste es nuestro tiempo, éste es nuestro lugar, el querido por Dios.

Lo que debemos amar –digámoslo siguiendo el verbo encendido del P. Ezcurra– es esta Patria nuestra que nació cristiana, que amaneció como un sueño en la mente de los Reyes Católicos, que surcó el océano en las carabelas de Colón, que vio desplegar el celo de los misioneros y el coraje de los conquistadores. Es ésta la Patria que debemos amar, la Patria de nuestros proceres, los auténticos, aquellos que cuando salían al combate, como San Martín y Belgrano, le ofrecían a la Santísima Virgen su bastón de mando y le dedicaban sus victorias. La Patria de los gauchos, en quienes se encarnó algo del espíritu de la Caballería, ese espíritu generoso y desinteresado, del amigo capaz de tender la mano, capaz de jugarse en las patriadas.

Esta es nuestra Patria concreta. Y también la constituyen aquellos inmigrantes honestos, que vinieron para arraigarse en nuestra tierra, y con su trabajo abrieron surcos a fuerza de sacrificios, haciendo vergeles de los páramos. Muchas veces sus hijos y nietos fueron más patriotas que los nacidos en la tierra. También ellos son la Patria.

Nuestra Patria es, asimismo, como ya lo hemos señalado, un patrimonio tangible, porque el espíritu del hombre se encarna en la materia, y ahí están para atestiguarlo nuestras obras de arte: iglesias, monumentos, caminos, pueblos y ciudades. Todo ello en el paisaje que Dios nos dio: inmensas llanuras, majestuo-

sas montañas, imponentes cataratas. Todo eso es la Patria. La Patria que debemos amar.

¿Pero cabe amar algo que no es personal, como es la Patria?, se pregunta García Morente. El amor, dice, es un afecto cuyo objeto necesariamente tiene que ser una persona. Podemos amar a un semejante, a nuestros padres, a un amigo, a Dios, pero, en rigor, no podemos amar a un objeto, a no ser por su relación con alguna persona, que se oculta en aquella cosa material. De esta última forma es posible amar a la patria chica, a la aldea en que nacimos, o al lugar donde transcurrió nuestra adolescencia. En todo ello no desaparece el aspecto personal. En cambio, parece que es inadmisible sostener lo mismo cuando se trata del amor a la patria como nación, con su espacio territorial tan dilatado. Sin duda es la tierra de nuestros padres, pero los padres a quienes amamos son estos padres concretos, que reposan aquí, en el cementerio de la aldea. La Patria, tan enorme, parece incapaz de convertirse en objeto amado. Sin embargo, no es así. La Patria es mucho más que un territorio, tiene algo de persona viviente. El patriotismo sólo es amor cuando se considera la Patria cual persona viviente, no de la misma manera, por cierto, como lo es un ser humano individual, pero sí a su modo, al modo colectivo, social e histórico. La Patria posee una personalidad propia y, por ende, está capacitada para ser objeto de amor [68].

Este amor conoce diversas modalidades.

1. Amor afectivo

Ante todo, el patriotismo puede ser considerado como un sentimiento, que suscita un amor afectivo, sensible e inmediato.

68 Cf. *Escritos Pedagógicos*..., pp.217-222.

Suele avivarse ante la belleza de los paisajes, en la nostalgia del terruño, cuando se iza la bandera, o al escucharse música regional o folklórica. Sobre ello ha escrito Caturelli: "Si la patria supone un vínculo sustancial pre-racional con un lugar geográfico, y la pertenencia a la gran familia de la propia comunidad concorde, es claro que, antes de toda elaboración conceptual, genera, desde las más recónditas estructuras del hombre, un estado afectivo permanente que es, precisamente, el sentimiento patriótico; aunque el sentimiento se encuentra presente en todos los actos conscientes, no puede ser explicado en términos intelectuales así como la inteligencia no puede ser explicada por el sentimiento. Este último no pertenece sólo al alma ni sólo al cuerpo, sino que comprehende a la totalidad del hombre y por eso el patriotismo como sentimiento lo es de todo el hombre concreto" [69]. Caturelli trae aquí el recuerdo de Juan Alfonso Carrizo. Cuando éste hablaba de la patria y sus tradiciones le corrían las lágrimas por su rostro, que parecía tallado en madera. Carrizo, dice, lloraba de amor.

Refiriéndose a este amor sensible, el P. Ezcurra trae a colación una anécdota de su vida. Con motivo de la movilización que tuvo lugar por la controversia del Beagle, estaba él en Río Gallegos, cenando en una estancia. Ya el peligro de la guerra inminente se había alejado, y alguien le preguntó al dueño de casa: "Dígame, ¿usted no tuvo miedo?" El viejo se quedó pensando, y después dijo: "Sí, una noche tuve miedo. Acá, cuando uno planta un árbol en esta tierra dura y de vientos fuertes, no lo planta para uno, lo planta para los hijos, para los que van a venir. Aquellos álamos de allá los plantó mi padre, aquellos cerezos grandes los plantó mi abuelo hace ochenta años. Y yo un día me puse a pensar: si hay guerra, van a bombardear donde

69 *La Patria y el orden temporal*. p.142

hay árboles. Y si destruyen estos árboles que plantaron mi padre y mi abuelo, yo que tengo 62 años y no tengo hijos, ¿me animaría a hacerlos crecer de vuelta? Tuve miedo y me quedé dando vueltas en la cama hasta las tres de la mañana. Y a las tres de la mañana dije: «Empezaré de nuevo»" [70]. Comenta Ezcurra que jamás vio un patriotismo expresado de una forma más sencilla. Aquel hombre amaba a la tierra porque había sido hecha con el sacrificio de los padres y de los abuelos. No era sólo un pedazo de tierra. Era su Patria, la tierra de sus padres.

Tal es la primera modalidad del amor patrio: el sentimiento, el afecto, un asunto del corazón, que tiene razones que la razón no entiende, al decir de Pascal. Dicho patriotismo, que actúa como un reflejo, impulsa a resistir firmemente lo que lo amenaza [71].

Marechal ha expresado así este tipo de amor:

Yo vi la Patria en el amanecer
que abrían los reseros con la llave
mugiente de sus tropas.
La vi en el mediodía tostado como un pan,
entre los domadores que soltaban y ataban
el nudo de la furia en sus potrillos.
La vi junto a los pozos del agua o del amor,
¡niña, y trazando el orden de sus juegos!
Y la vi en el regazo de las noches australes,
dormida y con los pechos no brotados aún [72]

70 Cf. *Sermones patrióticos*..., p.188.
71 Cf. J. Ousset, *Patria, Nación, Estado*..., pp.33-34.
72 *Heptamerón*, "La Patriótica". I. Descubrimiento de la Patria 6. p.61.

2. Amor efectivo

Pero el patriotismo no es sólo sentimiento. Es también virtud, como ya lo dijimos. En este nivel, los meros sentimientos, los afectos, no son suficientes. Se requiere lo que podemos llamar un amor efectivo a la Patria. A veces los afectos no acompañan a la voluntad. Un joven que se sabe llamado al sacerdocio, siente legítimos afectos que lo impulsan a quedarse con sus padres, pero su amor a Dios hace que la voluntad se sobreponga a los afectos. El amor efectivo es más importante que el amor afectivo. Los afectos con motivo de la Patria pueden ser fervores pasajeros, que se disipan ante las exigencias del sacrificio. "El amor efectivo –escribe Ezcurra– es más abstracto y difícil. Exige la reflexión de la inteligencia, el juicio prudencial acerca de cuál es el bien de la patria y cuáles los deberes que este bien pide de mí en estas circunstancias concretas. Sólo una convicción firme y poderosa puede penetrar con esta racionalidad la afectividad sensible, canalizar y estabilizar la pasión hasta instaurar el patriotismo como virtud arraigada e inamovible" [73].

El patriotismo como virtud se especifica y concreta en un conjunto de obligaciones, en un sistema de deberes que hay que cumplir. Por eso el amor a la patria tiene que ser iluminado por una segura inteligencia de la jerarquía de los verdaderos bienes, de los verdaderos medios y de los verdaderos fines, por una doctrina del verdadero interés nacional. Señala Ousset que esta elevada inteligencia de lo que exige la Patria no puede ser sino el fruto paciente y laborioso de una sana formación doctrinal y de un concienzudo estudio de la historia patria. Con la lección de los éxitos y fracasos de los próceres, todo el capital de la patria aparece jerarquizado, formándose una verdadera doctrina

73 "Reflexiones sobre la Patria", en *Mikael* 29 (1982) 9

nacional, que lleva a la elección adecuada de lo que hay que hacer [74].

De ahí la necesidad de *educar el patriotismo*, o mejor, de una educación para el patriotismo. Sólo se adquirirá dicha virtud, como sucede en todas las virtudes morales, mediante una repetición metódica de actos internos y externos [75]. Se ve así la necesidad de unir el patriotismo como sentimiento al patriotismo como virtud. Porque el hombre es a la vez corazón y cabeza. No puede prescindir de los impulsos del corazón, pero con tal de que sea la cabeza la que mantenga el señorío. Hay que conjugar las emociones del instinto y los deberes de la virtud, como que son el anverso y el reverso de una misma compleja actitud anímica, precisamente la actitud que llamamos patriotismo. Un ejercicio de peculiar importancia será el que tienda a encender en las almas juveniles el amor a la Patria. Los métodos para ello podrán ser variadísimos: lecturas, narraciones, espectáculos, emociones históricas y estéticas, etc. "Esa conjugación de las emociones con los deberes –escribe García Morente– significa, pues, que en el patriotismo están contenidas las fuerzas propulsoras necesarias para estimular y facilitar el cumplimiento de los deberes correspondientes. Para cada deber patriótico tiene el patriotismo un matiz de emoción propio y adecuado" [76].

Y así, prosigue el mismo autor, incorporando el sentimiento del amor patrio a la educación moral del patriotismo como virtud, se logrará suscitar en las almas juveniles un patriotismo integral, que no será solamente el frío cumplimiento del deber, ni solamente la ciega pasión del amor, sino la unión profunda del sentimiento amoroso con la virtud moral. "Estos dos elementos

74 Cf. *Patria, Nación, Estado*..., p.37.
75 Cf. M. García Morente, *Escritos Pedagógicos*..., p.220.
76 Ibid., p.234.

entran, pues, esencialmente en la actitud humana que llamamos patriotismo, la cual no es una actitud simple, sino compuesta de amor y de virtud. Y precisamente esta composición constituye la singularidad del patriotismo, que no encaja del todo ni en el grupo psicológico de los sentimientos, porque es virtud, ni en el grupo ético de las virtudes, porque es sentimiento; que no puede imperarse ni exigirse como sentimiento, pero que, por otro lado, como virtud no sólo puede imperarse y exigirse, sino que es susceptible incluso de enseñanza y educación propias" [77].

Jean Ousset acota una observación de interés. Tras recordar que el patriotismo no es sólo sentimiento sino también doctrina, ya que el sentimiento sin doctrina es un cuerpo sin cabeza, agrega que el sentimiento es necesario para todos, en cambio la doctrina es especialmente necesaria para los dirigentes, que deben tener una inteligencia clara de lo que es y de lo que debe ser la patria. Todo el pueblo ha de ser patriota, pero no se puede pedir a todos la clara conciencia de la verdadera vocación nacional. De ahí la importancia de la clase dirigente en una Nación [78].

El amor efectivo alcanza su momento culminante en el sacrificio por la Patria que, después del Sumo Bien, es el máximo amor de todo hombre. Decía León XIII que estamos obligados a amar especialmente y defender la sociedad en que nacimos, al punto de que todo buen ciudadano ha de estar presto a arrostrar la misma muerte por la Patria [79].

Recordemos aquí la carta postuma del Teniente 1° Roberto Estévez, héroe de las Malvinas, muerto en combate, a los 23 años de edad, en Puerto Darwin: "Querido papá: cuando recibas esta carta ya estaré rindiendo cuenta de mis acciones a Dios nues-

77 Ibid., pp.222-223.
78 Cf. *Patria, Nación, Estado...*, p.35
79 Cf. *Sapientiae christianae*, n. 7

tro Señor. Él sabe lo que hace, así lo ha dispuesto, que muera en el cumplimiento de mi misión. Pero fijate vos qué misión ¿no es cierto? ¿Te acordás cuando era chico y hacía planes, diseñaba vehículos y armas todos destinados a recuperar las Islas Malvinas y a restaurar en ellas nuestra soberanía? Dios que es un Padre generoso ha querido que este tu hijo totalmente carente de méritos viva esta experiencia única y deje su vida en ofrenda a nuestra Patria. Lo único que a todos quiero pedirles es: 1° que restauren una sincera unidad en la familia bajo la Cruz de Cristo; 2° que me recuerden con alegría y no que mi evocación sea la apertura a la tristeza; y muy importante, que recen por mí. Papá, hay cosas que un día cualquiera no se dicen entre hombres, pero hoy debo decírtelas. Gracias por tenerte como modelo de bien nacido. Gracias por creer en el honor. Gracias por tener tu apellido. Gracias por ser católico, argentino, e hijo de sangre española. Gracias por ser soldado. Gracias a Dios por ser como soy y que es el fruto de ese hogar donde vos sos el pilar. Hasta el reencuentro, si Dios lo permite. Un fuerte abrazo. ¡Dios y Patria o muerte!" Roberto.

3. Amor crítico

Por el hecho de tener una franja doctrinal, el patriotismo debe ser crítico. Las Patrias no son entes inertes, siempre están en movimiento, para bien o para mal. Ya lo cantó el poeta:

La Patria es un amor en el umbral,
un pimpollo terrible y un miedo que nos busca.

La Patria es un peligro que florece:
niña y tentada por su hermoso viento [80].

80 L. Marechal, *Heptamerón*, "La Patriótica" Descubrimiento de la Patria 9.10..., p.63.

Toda Patria posee una determinada heredad. No todo lo que se contiene en dicha heredad es positivo, sino que a veces hay en ella elementos inaceptables y ruinosos. Pregúntase Juan Ousset por qué lo que se admite sin dificultad cuando se trata de la piedad familiar, no se consiente en la piedad patriótica. Nadie se siente obligado a alabar lo que pueda ser una miseria en el patrimonio familiar. ¿Quién que haya heredado una casa de sus padres, cuando tiene goteras y una de sus paredes amenaza con derrumbarse, se niega a arreglar dichas deficiencias? Y a ninguna persona se le ocurriría alabar a su abuelo que fue un calavera por el solo hecho de que así fue su abuelo. Sin embargo, cuando se trata de la propia patria, a veces nos resistimos a ver sus defectos. Ninguna virtud, aunque sea la del patriotismo, puede obligar a la necedad [81].

Con amor crítico amaron a esa sombra del Imperio español que fue la España de su época, hombres grandes como Quevedo. Así quiso Sócrates a Atenas, así Dante a su Florencia. No fue otro el amor de José Antonio quien decía: "Nosotros amamos a España porque no nos gusta. Los que aman a su Patria porque les gusta, la aman con una voluntad de contacto, la aman físicamente, sensualmente. Nosotros la amamos con una voluntad de perfección. Nosotros no amamos a esta ruina, a esta decadencia de nuestra España física de ahora. Nosotros amamos a la eterna e inconmovible metafísica de España".

Como se ve, el amor patrio no debe ser ingenuo sino crítico, sabiendo establecer las distinciones que corresponden en el conjunto de la herencia recibida, desde el punto de vista de la verdad. Quienes exhiben un desenfadado contentamiento por todo: –"Y... los argentinos somos así"...– corren el peligro de caer en un estúpido patrioterismo. El amor a la Patria no puede con-

81 Cf. *Patria, Nación, Estado...*, p. 38.

fundirse con la complacencia por los vicios y los pecados de la Patria. Hay en nuestra historia cosas grandes, hechos nobles, ejemplos de sacrificio, de heroísmo. Pero hay también muestras de cobardía, de traición, de complicidad. Sepamos hacer el debido discernimiento.

4. Amor dolorido

Cuando vemos la Patria enferma o mancillada, el amor se vuelve dolor, es un amor dolorido. Castellani nos ha dejado un notable texto, que sintetiza mucho de lo dicho hasta aquí, concluyendo en lo que ahora nos ocupa: "El patriotismo es virtud cuando ese apego a lo propio entra en los ámbitos de la razón; y es virtud moral perteneciente al cuarto mandamiento, cuando se ama a la patria por ser «patria» o «paterna»; y es una virtud teológica, que ingresa en el primer mandamiento cuando se ama a la patria por ser una cosa de Dios, y así tenemos el patriotismo común y el patriotismo heroico, que poquísimos poseen hoy día. Así siempre se puede amar a la patria, por fea, sucia y enferma que ande; y así amó Cristo a su nación, que era una «cosa de Dios» literalmente, y por propia culpa estaba lejos de serlo; de modo que su amor era compasión; y así la obra de ese amor fue conminación y consejo, antes que fuera demasiado tarde: no le dijo requiebros sino amenazas, desde el borde abrupto que domina por el Norte la ciudad de Jerusalén. Y lloró sobre ella".

Para nuestro poeta Marechal, a veces la Patria es "un dolor que se lleva en el costado sin palabra ni grito" [82]. Y también: "La Patria es un dolor que aún no sabe su nombre" [83]. Cuando la Patria se vuelve dolor, el amor se acrisola. Bien ha dicho Saint-Exupéry, "¿qué vale una causa que no hace sufrir?".

82 *Heptamerón*, "La Patriótica". 1. Descubrimiento de la Patria 15..., p.65.
83 Ibid., Descubrimiento de la Patria 2..., p.59.

En su carta apostólica *Salvifici doloris*, Juan Pablo II enuncia, entre los posibles dolores morales que una persona puede sufrir, "las desventuras de la propia nación" [84]. "Me duele España", decía Unamuno. Castellani ha expresado en *Su Majestad Dulcinea* lo que este dolor significa para él: "De las ruinas de este país que llevo edificado sobre mis espaldas, cada minuto me cae un ladrillo al corazón. Y ¡ay de mí! Dios me ha hecho el órgano sensible de todas las vergüenzas de mi Patria y en particular de cada alma que se desmorona". Como se ve, amar a la Patria no es solamente complacerse sino condolerse. Amarla como se ama al enfermo, para que se restablezca, amarla como se ama al pecador, para que se convierta y viva.

Cerremos estas consideraciones sobre las diversas modalidades del amor patrio: amor afectivo, amor efectivo, amor crítico, amor dolorido, con unas inspiradas reflexiones de Manuel García Morente. Según este autor, como lo hemos señalado más arriba, se debe amar a la Patria casi como si fuera una persona humana, y por tanto dicho amor habrá de asumir todas las formas que puede asumir el amor a una persona humana. Estas formas son tres: el amor filial, el amor conyugal y el amor paternal.

El amor a la Patria es, ante todo, *amor filial*, ya que a la patria le debemos la vida y la educación, que es lo que un hijo debe a sus padres. Este tipo de amor se estimula principalmente cuando consideramos a la patria en su pasado, en su tradición, como si fuera madre nuestra en lo espiritual y lo material. Dicho amor es entonces amor histórico o *amor de gratitud*, que nos llevará a conservar cuidadosamente los restos del pasado patrio, a conocer y estudiar la historia de sus grandezas, sin ignorar sus defecciones, con la consiguiente conmiseración.

Pero también el amor a la Patria es un *amor conyugal*. Porque la patria no es sólo madre, sino que tiene también algo de

84 N. 6.

esposa, de modo que nuestra unión con ella posee un cierto carácter nupcial. La forma que adoptará este tipo de adhesión será la del *amor de fidelidad*. Contra tal amor, que tiende a ser indisoluble, atenta la deslealtad, la traición a la patria, una especie de adulterio que rompe la unidad viva de la nación. El amor de fidelidad a la patria-esposa nos vincula a la tierra y a los problemas vivos del presente, al tiempo que nos separa de los enamoramientos furtivos de otras naciones.

El amor a la Patria es, por último, un *amor paternal*. Porque la patria no es sólo el pasado que nos ha engendrado como hijos, ni tampoco el presente, en el que nos unimos a ella con un amor de índole conyugal. La patria es también el futuro, y en este sentido la engendramos de alguna manera con nuestro esfuerzo. Ahora bien, el futuro de los hijos constituye la preocupación principal de los padres, y por asegurarlo son capaces de sacrificar su vida. Por eso, en su aspecto de amor paternal, el patriotismo es *amor de sacrificio*. Dar la vida por la patria es como morir por los hijos, de cara al futuro que nuestros esfuerzos presentes preparan a la patria amada, como prolongación del pasado glorioso.

La Patria, pues, concluye García Morente, que se nos muestra como madre, esposa e hija, es objeto de las tres formas de amor que cabe sentir hacia las personas: el amor de gratitud, el amor de fidelidad y el amor de sacrificio. Allí debe confluir la educación del patriotismo, en esas tres formas de amor en que se cifra el conjunto de obligaciones que nos impone dicha virtud [85].

85 Cf. *Escritos Pedagógicos*..., pp.223-225.

VI. Los Vicios contra el Patriotismo

Como toda virtud, también la del patriotismo está en el medio de dos vicios opuestos, uno por exceso y otro por defecto. Analicémoslos.

1. El patrioterismo

El primero es la exaltación desmesurada de la propia Patria. Hemos de reconocer que las patrias, tales cuales hoy las conocemos, aparecieron en la historia como consecuencia de la ruptura de la Cristiandad. Porque hasta entonces, todas las coronas cristianas confluían en la unidad de un mismo propósito, bajo la conducción temporal del Emperador y la guía espiritual del Sumo Pontífice. La reforma del siglo XVI y la Guerra de los Treinta Años provocaron la división de las naciones, con los antagonismos que conocemos. Sea lo que fuere de su origen, las Patrias hoy deben ser defendidas ya que, sobre todo cuando son cristianas, conservan al menos una parte de la herencia de la Cristiandad.

Pero cabe en ello la desmesura. No es por cierto éste el vicio predominante en nuestros días. Sin embargo, siempre acecha el peligro. Porque, como observa Castellani, el patriotismo, sobre todo el instintivo, que es el apego a las imágenes familiares y que han teñido desde la infancia nuestra vida afectiva, no es en sí mismo ni bueno ni malo, sino algo indeterminado, que puede volverse moralmente bueno o malo, según se ordene o no por la razón. Cuando no se ordena por la razón, se torna vicioso. Tal es el caso del patrioterismo o del localismo excesivo.

Y así puede suceder que algo bueno y santo, como es el patriotismo, degenere por esta vertiente chauvinista. Berdiaiev ha alertado sobre el peligro de idealizar las cualidades elemen-

tales del propio pueblo, en un espíritu de suficiencia y fatuidad: "Se embriaga con sus facultades y no admite ni las críticas ni la autocrítica. Es el nacionalismo de las fuerzas elementales. Por sus manifestaciones inferiores, resulta eventualmente zoológico" [86]. Sobre ello ha enseñado Pío XI: "Aun el amor patrio, que de suyo es fuerte estímulo para muchas obras de virtud y de heroísmo cuando está dirigido por la ley cristiana, es también fuente de muchas injusticias cuando, pasados los justos límites, se convierte en amor patrio desmesurado. Los que de este amor se dejan llevar olvidan que los pueblos todos están unidos entre sí con vínculos de hermanos, como miembros que son de la gran familia humana, y que las otras naciones tienen derecho a vivir y prosperar" [87].

Ello ha sucedido varias veces a lo largo de los siglos. La versión moderna la ofrecen sobre todo los Estados totalitarios. En el transfondo de la ideología que los sustenta se esconde una concepción del mundo, deudora del ideario hegeliano, según la cual la patria es un ente absoluto, una entidad autosuficiente, cerrada a la trascendencia. En estos casos, como lo ha señalado Caturelli, la patria se ha hecho una con el Estado. El patriotismo se volvió absoluto cuando se identificó con el Estado totalitario. Pero pronto sufrió la crisis interna del pensamiento hegeliano y se convirtió en un patriotismo patricida. "Basta contemplar el tránsito del hegelismo al marxismo a través de Feuerbach para comprender que la patria, como ha dicho Marx en el *Manifiesto*, ha desaparecido en cuanto mera superestructura de la clase burguesa" [88].

86 *Sobre la desigualdad*..., pp.117-118.
87 *Ubi arcano*, n. 9.
88 *La Patria y el orden temporal*..., p.144.

Sin embargo, según lo dijimos más arriba, no es ahora ésta la tentación más peligrosa. Bien ha hecho el P. Ezcurra al denunciar la tendencia que se advierte en algunos ambientes católicos a hablar sólo del amor a la Patria para prevenir contra sus exageraciones, los peligros de un nacionalismo exacerbado, el riesgo del chauvinismo, de amar a la Patria demasiado, llegando a odiar a las demás naciones. Ello es verdad, pero a veces se acentúa sólo ese peligro, en realidad casi inexistente, y nada se dice de los aspectos positivos del patriotismo, que es una virtud noble, en un tiempo donde el arraigo y el sentido de patria se han diluido casi hasta perderse [89].

2. El internacionalismo

El error contrario, esta vez por defecto, es el del *desarraigo nacional*, en aras de un internacionalismo utópico. De hecho, Dios ha querido que el hombre necesitase un lugar determinado en el espacio, haciendo allí su *mansión*, y también en el tiempo, encuadrándose en él con sus *ritos*. Simone Weil, con esa percepción tan fina que la caracterizaba, supo intuir que el desarraigo "es con mucho la enfermedad más maligna de las sociedades humanas". Porque el desarraigo hace que el hombre, al ignorar sus raíces, se disuelva en la multitud, se vuelva aquel hombre-masa que tan bien describió Ortega y Gasset, el hombre que no se apoya sobre nada inamovible sino que vegeta suspendido ficticiamente en el espacio. Tal es el espíritu del hombre apátrida, refiriéndose al cual ha escrito Juan Vallet de Goytisolo: "El hombre, sin patria celestial y sin patria carnal, perdidas sus tradiciones, costumbres y ritos, sin una naturaleza real que como patria intelectual amamante su cerebro, sin conocer siquiera el orden que ésta enseña, por resultarle ininteligible, se con-

89 Cf. *Sermones patrióticos*, p.27.

vierte en hijo de padres desconocidos, sin mansión en el espacio, sin noción del tiempo real, que reniega de su pasado, e ignorante de su destino, sólo sueña con un utópico futuro mejor" [90].

El hombre apatrida fácilmente se vuelve cosmopolita. Por cierto que, cuando se lo entiende como corresponde, nada tiene de malo el proyecto de un orden internacional, integrador de patrias. El concierto armonioso de las naciones es algo bello y laudable, una obra maestra de la prudencia y del arte político. Cuando el Imperio Romano comenzó a desmoronarse, ningún alma grande dejó de deplorar la unidad perdida. San Agustín desde el Africa y San Jerónimo desde Belén, lloraron al enterarse de la caída de la Roma imperial. Pero una cosa es eso y otra el internacionalismo apátrida, el de aquel que, renegando de su propio solar, no vacila en afirmar: "Mi patria es el mundo". Como si uno pudiera renegar de su herencia, de su sangre, de su lengua, de sus tradiciones, impunemente. Bien ha dicho el P. Ezcurra: "No es lo mismo lo universal que lo internacional, sobre todo cuando lo internacional quiere ser la negación de las naciones como realidades diferenciadas" [91].

Nuestro siglo ha conocido dos intentos de este género.

El primero de ellos es el de los partidos socialistas y comunistas. Con sus famosas "internacionales", buscaban destruir el sentimiento patriótico, para suplirlo con la exaltación de una clase, la clase proletaria –"proletarios del mundo, uníos"–, de esa clase que, como decían en su momento, "no tiene patria". Berdiaiev, que de joven fue socialista, advirtió el grave equívoco que se escondía en dichos movimientos, distinguiendo, él también, universalidad e internacionalismo: "En la universalidad, la nación y la humanidad son indisolublemente miembros de la

90 *Más sobre temas de hoy*, Speiro, Madrid 1979, p.118.
91 *Sermones patrióticos...*, p.26.

jerarquía cósmica donde la una supone la otra. En el internacionalismo, se excluyen mutuamente para desaparecer ambas a la postre. La noción abstracta del hombre o de una clase viene a reemplazar la realidad, y una humanidad abstracta, apartada de todo lo que es orgánico, animado e individual, reemplaza a la humanidad concreta. El internacionalismo se opone no sólo al nacionalismo, sino aun a la universalidad, a la unidad positiva de todos; está movido por el espíritu de la nada, que destruye lo real imaginando fantasmas" [92].

Y enseguida, dirigiéndose a sus ex-camaradas, les enrostra su error: "Ustedes han perpetrado la más innoble de las estafas: Reemplazar el ser de la humanidad concreta y única con un no-ser que denominaron lo Internacional. Han establecido una confusión irremediable entre la universalidad y el internacionalismo. Sedujeron así a gran cantidad de hombres, atrajeron corazones por una apariencia de bien" [93]. Se trata de un "crimen" político porque, como severamente dice más adelante: "Negar el ser nacional orgánico en nombre de nociones abstractas, de una equidad, de una igualdad, de una unidad abstractas, etc., resulta siempre un intento de asesinato contra un ser vivo. Y todos ustedes, internacionalistas, igualizadores, simplificadores, confusionistas, son asesinos, tienen las manos manchadas de sangre. Ustedes asesinaron a su patria, al ser vivo que llevaba el nombre de Rusia. Ustedes han sido unos asesinos, siempre y en todo lugar" [94].

Señala el gran pensador ruso hasta qué punto un internacionalismo así entendido se opone frontalmente al ideario cristiano, que apela tanto a la fraternidad de los pueblos como a la de los hombres. Únicamente la fraternidad de los pueblos supone

92 *Sobre la desigualdad*, p.107
93 Ibid., p.106.
94 Ibid., pp.118-119.

al tiempo que consolida la existencia de los pueblos, de las personalidades nacionales. Lo mismo acaece con la fraternidad de los hombres, que supone y consolida la existencia de los hombres y de las personas humanas. No hay amor verdadero de lo anónimo, sino que supone siempre la afirmación del rostro amado, de su individualidad irreiterable, y ello tanto en el orden de las personas como de las sociedades. No se puede amar a un hombre abstracto o una patria diluida en la generalidad. "El internacionalismo es una deformación, una perversión del espíritu cristiano universal, un remedo. Lo mismo que el Anticristo será una falsa similitud, una caricatura de Cristo" [95].

Pero el socialismo no es la única forma de internacionalismo apátrida. También pretende serlo el del "imperialismo internacional del dinero", de que habló Pío XI, "para el cual la patria está donde se está bien" [96]. Es el *ubi bene ibi patria*, donde vivo bien, allí se encuentra mi patria. Con gran inteligencia el mismo Berdiaiev ha señalado la relación de ambos tipos de internacionalismos. Porque aquella confusión entre universalidad e internacionalismo, aquella sustitución e impostura en que cayeron los socialistas, "comenzaron, mucho antes de que proliferara la internacional socialista, en el pacifismo humanista, en el cosmopolitismo liberal, en la francmasonería. La humanidad universal y concreta ya estaba ahí suplantada por una panhumanidad abstracta" [97].

Este viejo intento de internacionalismo liberal ha reflotado hoy de manera vigorosa en el ideario del Nuevo Orden Mundial, según lo expuso Francis Fukuyama, donde la "globalización" implica la destrucción de las Patrias soberanas.

95 Ibid., pp.108-109.
96 *Quadragesimo anno*, n. 40.
97 *Sobre la desigualdad...*, p.106

El internacionalismo apátrida, en cualquiera de sus versiones, es altamente peligroso, sobre todo porque, bajo capa de bien, se infiltra aun en sectores católicos, donde a menudo se argumenta con la siguiente falacia: "Amar a la patria es egoísmo, el católico es universal". Es como si se dijera que es egoísmo amar a la propia familia y a los propios hijos, a la esposa o a los padres, y que hemos de amar a la familia en general, a todos los hijos, esposas y padres del mundo. Nada más falso. Sólo quien es capaz de amar a la propia familia está en condiciones de comprender y de respetar el amor que los otros tienen a los suyos. De manera semejante, sólo el que es capaz de amar a su Patria, está capacitado para comprender y respetar el amor que el otro tiene por la suya. ¿Quién podría negar que el actual Papa es un enamorado de su patria, de Polonia? Pues bien, es ello lo que lo capacita para amar a las otras patrias, como lo ha mostrado simbólicamente, mientras sus condiciones físicas se lo permitieron, al besar el suelo de los países que visitaba. Era lo primero que hacía al llegar a destino. El amor cristiano de la Patria no es excluyente, no niega el aprecio por las demás Patrias; al contrario, es el mediador necesario para aquel amor universal [98].

Bien hizo Pío XI al recurrir al principio de subsidiariedad para defender la necesidad de que existieran las Patrias, y para fundar mejor el amor que a ellas les debemos, no permitiendo que se diluyan en el conglomerado universal: "Así como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y su propia industria pueden realizar para encomendarlo a la comunidad, también es injusto y, al mismo tiempo, gravemente perjudicial y perturbador para el recto orden social confiar a una sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar

98 Cf. A. Ezcurra, *Sermones patrióticos*, pp. 183.32

comunidades menores e inferiores. Toda acción de la sociedad debe, por su naturaleza, prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, pero nunca absorberlos ni destruirlos" [99]. De lo que deduce Jean Ousset que aunque sólo fuese por el título de cuerpos intermedios, las patrias, las naciones, por humildes que sean, deben ser protegidas de toda inserción en una comunidad política mayor, si dicha inserción sólo ofrece ventajas de índole cuantitativa, poniendo en peligro los valores humanos de esa solidaridad más cálida y menos gregaria que todo hombre encuentra normalmente en su propia patria, o también si resulta atentatoria de los bienes supremos y trascendentes. Por eso, concluye, aunque en algún caso pudiera ser conveniente que una patria pequeña se incorpore a otra mayor por motivos elevados, no lo es la idea de una sociedad mundial de apátridas, constituida por patrias pasadas por el rasero de la nivelación [100].

Quede, pues, bien en claro que el patriotismo, cuando se funda en razones valederas, no es alérgico a la integración con otras naciones. Enraizarse y ensancharse no son actitudes contradictorias, con tal que dicho ensanchamiento no signifique abrirse a todas las influencias del exterior sin haber consolidado las raíces de la propia tierra, perdiéndose así en un cosmopolitismo vago y desencarnado. Montesquieu admiraba a Roma porque supo enriquecerse con lo bueno del exterior, por "tomar la espada a los etruscos, la caballería a los númidas, los navíos a los rodios, los arqueros a Creta, los honderos a las Baleares, y a Atenas las reglas poéticas y las leyes del arte". Roma pudo hacerlo porque estaba consolidada en su ser imperial. Observa el mismo Ousset que cuando la apertura a lo universal es auténtica, no resulta negativa ya que, al fin y al cabo, las patrias actuales son, en mayor o menor grado, resultado de la unión de patrias

---

99 *Quadragesimo anno*, n. 5.

100 Cf. *Patria, Nación, Estado*..., pp.48-49.

más pequeñas, así como éstas brotaron de las aldeas en el campo y de los barrios en las ciudades, y tanto aldeas como barrios brotaron de grupos de familias [101].

Buena será esta integración, y nosotros, los argentinos, podemos soñar especialmente con la de todos los países hispanoamericanos. Como lo ha señalado Caturelli, las patrias que constituyen el mundo iberoamericano tienen cosas comunes y cosas distintas. Comunes son el territorio, la lengua, la tradición histórica y cultural, la fe cristiana sobrenatural. Distintos son el espacio geográfico concreto, los dejos idiomáticos, los estilos locales. Pero más allá de tales diferencias, las tradiciones nacionales reconocen sus raíces últimas en la tradición greco-latina-ibérica-católica. "En esta distinción y en esta comunidad simultáneas –agrega el pensador cordobés–, Iberoamérica se parece a la Europa medieval, cuando en la diversidad marcada de pueblos muy distintos se manifestaba la unidad de la lengua (el latín), de la tradición (greco-romana-cristiana) y de la fe católica común. Aquella unidad en la diversidad, propia de la gran patria europea que fue la Cristiandad –hoy en proceso de liquidación y autodestrucción– quizá por designio misterioso de la Providencia ha sido transferida a Iberoamérica como la misión esencial que las patrias hispanoamericanas deben cumplir en su conjunto. Iberoamérica es nuestra patria grande" [102].

Tal sería una sana e inteligente apertura a lo supranacional, no al cosmopolitismo que se opone a la virtud del patriotismo. Se podría aplicar al internacionalismo vicioso la argumentación de León XIII contra una sociedad abusiva y mutiladora: "Si los hombres entrando en sociedad encontrasen en ella, en lugar de sostén, un obstáculo; en lugar de protección, menos derechos,

101 Cf. ibid., pp. 46-47.
102 *La Patria y el orden temporal* pp. 146-147

la sociedad sería más temible que deseable". Lo mismo se diga de una comunidad internacional avasalladora de las singularidades patrias.

Cuando la humanidad no es amada a través de la mediación de la propia patria, dicho amor acaba diluyéndose en un amor vaporoso y abstracto que, por ser demasiado universal, no es en realidad amor de nada ni amor de nadie. Alguien dijo: "Mientras más amo a la humanidad menos amo a los hombres en concreto". Ingeniosamente ha observado el P. Ezcurra que en esta materia sucede algo paradojal, y es que los exaltadores del universalismo apátrida, que miran con alergia toda expresión de patriotismo, a veces acaban cayendo en los más ridículos separatismos y localismos provinciales, zonales, o de aldea [103].

VII. Intentos por socavar nuestra Patria

Consideremos ahora más concretamente a nuestra Patria, nuestra amada Argentina. No transcurre, a la verdad, por un buen momento.

1. Diagnóstico de lo que sucede

¿Qué pasa cuando una Patria se olvida de su fe, de su tradición, de su cultura, de su historia y hasta de su lengua? Esa Patria está llamada a disgregarse, a no ser más una nación soberana, sino una factoría del extranjero. Así anda nuestra Argentina.

Hoy la Patria soporta invasiones mucho peores que la de los ingleses en el siglo pasado. Hoy soportamos una invasión cultural, bajo la excusa de "globalización". Hace muy poco el CELAM

103 Cf. *Sermones patrióticos* n.30

salió al paso de los proyectos del Nuevo Orden Mundial, especialmente con motivo de sus campañas en pro del aborto: "No podemos admitir –dicen los obispos– la violación de la soberanía de nuestros Estados, y mucho menos cuando esa violación es obra de agencias internacionales cuya razón de ser es el servicio a los Estados y no la de ejercer sobre ellos en forma abusiva un poder supranacional".

Dicha globalización tiene no poco que ver con lo que Pío XI, en la misma encíclica en que condenó el comunismo, denunció como "el imperialismo internacional del dinero". Pareciera que los argentinos nos vamos "monetizando" cada día más, cual si el dinero fuera lo único o lo supremo. Antes éramos instintivamente "despreciadores" del dinero. Hoy nos vamos convirtiendo en una sociedad bursátil, una sociedad de lucradores. Qué bien ha enrostrado Marechal esa mentalidad, tan ajena a nuestra idiosincrasia original:

Me clavaron sus ojos en ausencia
los amontonadores de ladrillos.
Los abismados hombres de negocio
median en pulgadas la madera del norte.
Nadie oyó mis palabras, y era justo:
yo venía del Sur en caballos y églogas [104].

Poco más adelante agrega:

Josef, dos modos hay de hacerte rico
o aumentando las cifras de tu cuenta bancaria
o reduciendo tus necesidades
a lo estricto y cabal.

104 *Heptamerón*, "La Patriótica". Descubrimiento de la Patria 12..., p.64.

Mejor es el segundo, por la razón que sigue:
¿No es el hombre un viajero en la tierra ?,
¿su viaje no es de un año?
El que poco desea o necesita
es. bien mirado, un cómodo viajero
que anda sin equipaje [105].

La creciente polarización en lo económico tiene no poco que ver con la sujeción política a las potencias mundiales y la consiguiente abdicación de la independencia nacional. ¿Cómo nuestros adversarios van consiguiendo su propósito?

Ante todo, mediante la pérdida de nuestra soberanía cultural. Asistimos a una inteligente campaña de vaciamiento en dicho campo, una auténtica invasión cultural, sobre todo a través de los medios de comunicación, que van haciendo de nuestros jóvenes una masa homologada e informe, sin ideales, sin memoria, sin tradiciones, sin amor a la Patria. Y ello con una música de fondo que, al tiempo que aturde, vacía de ideas las cabezas. No será ya una invasión armada. Es una invasión pacífica, silenciosa, pero tremendamente eficaz. Será menester enfrentarla consolidando el ser nacional. Porque si un pueblo tiene arraigado su espíritu en las raíces más profundas de la cultura, de la tradición, de la propia lengua, ese pueblo nunca será dominado, porque el espíritu es más fuerte que la materia.

Se quiere, asimismo, destruir la familia. Lo están haciendo mediante la propagación del divorcio, y la consiguiente burla de la fidelidad hasta la muerte, propia del matrimonio, la pornografía, el fomento de la rebelión de los hijos contra sus padres, el permisivismo de estos últimos, el envenenamiento del alma de los niños, la escuela sin Dios... Cuando uno de los lla-

105 Ibid., II. Didáctica de la Patria, 11..., p.71

mados "chicos de la calle" comete un delito, se lo mete en la cárcel, pero no se mira por qué ello sucedió. Ese chico no tuvo familia, no se le inculcó la moral, se le quitó la enseñanza religiosa, no se le explicó el sentido de su vida, de dónde viene y a dónde va. Y así, mientras se levantan tronos a las causas –la libertad sin límites–, se erigen cadalsos a las consecuencias.

Junto con el vaciamiento cultural y la destrucción de la familia, viene lo más grave, el atentado contra la religión que nos dio a luz. Recordemos lo que ya hace años decía el primer Roosevelt, refiriéndose a las Patrias de Iberoamérica: "Creo que será larga y difícil la absorción de estos países por los Estados Unidos mientras sean países católicos". La unidad de fe y el espíritu del catolicismo constituían el principal obstáculo para sus planes de hegemonía. Un obstáculo que le recordaba, echándoselo en cara, el gran poeta Rubén Darío cuando le decía:

Se necesitaría, Roosevelt, ser por Dios mismo,
el Riflero terrible y el fuerte Cazador,
para poder tenernos en vuestras férreas garras.
Y, pues contáis con todo, falta una cosa: ¡Dios!

La tarea destructiva llega principalmente por la enseñanza, sobre todo de la historia. No se enseña una historia verdadera. Bien saben los pedagogos que los niños aprenden sobre todo por ejemplos. Por eso es tan importante que los ejemplos que se proponen a los alumnos, ya desde pequeños, sean ejemplos paradigmáticos. De hecho, está lejos de ser así. Con facilidad se exalta a próceres equívocos, que frecuentemente vivieron de espaldas a la Patria, que admiraban todo lo que venía de los Estados Unidos, de Inglaterra o de la Francia revolucionaria, de cualquier lado menos de donde habíamos recibido la fe, la cultura y la lengua, que creyeron que la independencia de la Madre Patria no fue la separación explicable de un hijo llegado a su madu-

rez, sino el repudio de todo lo que nos vino de España, incluida la fe católica. Ha dicho Castellani "No es un mal que en la Argentina haya habido traidores y traiciones; el mal está en hacer estatuas a los traidores y adorar las traiciones". Una Patria que enseña a admirar a traidores está forjando generaciones de traidores. Es importante que la historia nos enseñe el ejemplo de los héroes verdaderos, así como la historia de la Iglesia tiene que mostrarnos el ejemplo de los santos. Por lo demás, los santos y los héroes están siendo reemplazados por los ídolos, los ídolos de la farándula, de la publicidad, de la televisión, de la música, del deporte, de las películas. Tales son los ejemplos que se proponen a los jóvenes. ¿Cuál será el futuro de nuestra Patria si se está atentando de esa forma contra el alma de la juventud?

2. La necesidad de un recto nacionalismo

Frente a esta situación dramática de un país que parece abocado a su propia demolición por la ruptura con las fuentes de su tradición, no nos queda, como dice Caturelli, sino reafirmar más que nunca el concepto cristiano de la patria, que potencia y clarifica el concepto natural de patria [106].

Ha escrito Karol Wojtyla en uno de sus poemas:

Un pueblo es débil si acepta su derrota,
y si olvida el mandato de estar despierto
cuando llegue su hora.
En la gran esfera del reloj de la Historia
las horas se repiten siempre.

Ésta es la liturgia de la Historia: hay que estar en vela,
conforme dijo el Señor y dice

106 Cf. *La Patria y el orden temporal...*, p.145.

el pueblo. Y su palabra la hemos de aceptar
de nuevo en toda ocasión, como si fuera
la ocasión primera. Las horas se funden
en el salmo de las conversiones permanentes [107].

Ante el espectáculo de una Patria que agoniza, será preciso amarla más que nunca. Se ama más a la madre cuando está enferma que cuando se encuentra rozagante. Amar a la Patria. Pero también aborrecer lo que la amenaza o intenta herirla mortalmente. No es posible amar al mismo tiempo a un ser querido y a la enfermedad que está a punto de arrebatárnoslo para siempre. Un ejemplo de este amor dolorido y crítico por la Patria nos lo ofrece el P. Popieluszko, quien murió por señalar las llagas y lamentar los dolores de su Polonia amada.

Tal tipo de amor es el que se incluye en el llamado nacionalismo. Bien ha dicho Ramiro de Maeztu que "el nacionalismo no es sino un patriotismo militante frente a un peligro de disolución". El patriotismo es el amor a la Patria, esté sana o enferma. Cuando está enferma, hay que agregarle un nuevo matiz: el nacionalismo, que es una forma peculiar de la *pietas*. Como lo hemos señalado al comienzo, por desgracia esa palabra ha sido mancillada, pasando a ser "una mala palabra". Por cierto que hay que distinguir entre nacionalismos sanos y nacionalismos perversos. Puede haber un nacionalismo totalitario, o economicista, o racista. Pero puede haber también un nacionalismo que respete el orden natural y la doctrina católica. Lo mismo se podría decir del patriotismo. Puede haber falsos patriotismos, pero no por eso el patriotismo es en sí malo, sino, al contrario, noblemente virtuoso.

Si el amor a la patria es patriotismo, el amor a la nación es nacionalismo. Ya hemos dicho que el concepto de patria mira

107 *Poesías...*, p.130

más bien hacia atrás, hacia el legado cultural del país, mientras que el concepto de nación mira más bien hacia adelante, hacia el futuro de la patria. El Diccionario de la Lengua Española define así el nacionalismo: "Doctrina que exalta en todos los órdenes la personalidad nacional completa, o lo que reputan como tal los partidarios de ella". En su precioso librito *Misterio de la Patria*, Miguel Cruz se aplica a dilucidar el sentido cristiano del nacionalismo. Aludiendo a la definición del Diccionario que acabamos de transcribir, dice que a ella le falta un punto importante, y es el de cuándo esa "exaltación" –mejor sería decir "reafirmación"– de la Patria se torna necesaria. Y señala que el nacionalismo surge y es legítimo cuando la patria está envenenada, cuando se la agrede seductoramente desde afuera, y también desde adentro, para hacerla cautiva. El imperialismo de hoy, que a eso precisamente tiende, sabe muy bien que a una patria no se la cautiva con las armas simplemente, si antes no se la ha vaciado de contenido, no se la ha desvertebrado, descerebrado. Antes que saquear al cuerpo, hay que matar el alma.

Pues bien, prosigue Cruz, "el nacionalismo es por eso, la concentración de emergencia necesaria, con que los anticuerpos de una nación, responden para reforzar el aliento vital de supervivencia e integridad, a un pueblo en proceso de disgregación provocada, sometimiento y anulación". Entonces se hace preciso consolidar "la personalidad nacional completa", mediante el ejercicio de la virtud de la fortaleza, hecha de paciencia y de vehemencia [108]. Pone Cruz el ejemplo del pueblo elegido, en un momento trágico del Antiguo Testamento. Tras la muerte de Alejandro Magno, una de las dinastías herederas, la de los seléucidas, bajo el mando de Antíoco Epifanes, se mostró como un peligro para Israel. "Fue entonces –leemos en la Escritura– cuando apareció en Israel un grupo de renegados que sedujeron a

108 Cf. *Misterio de la Patria*..., pp. 36-38.

muchos, diciendo: «Hagamos una alianza con las naciones vecinas, porque desde que nos separamos de ellos, nos han sobrevenido muchos males»... Entonces construyeron un gimnasio en Jerusalén al estilo de los gentiles, disimularon la marca de la circuncisión y renegando de la santa alianza, se unieron a los gentiles y se entregaron a toda clase ce maldades" (1 Mac 1, 12.15-16). Aquellos gentiles estaban impregnados de helenismo, que era, por aquel entonces, un vasto movimiento que iba englobando a los pueblos circundantes en un sincretismo religioso, que traía las obvias "ventajas" de la "civilización", al precio de sacrificar la propia identidad y las particularidades de cada personalidad patria

Los hechos se aceleraron cuando, mediante intrigas, un tal Jasón usurpó el sumo pontificado judío, corrompiendo al pueblo y al mismo sacerdocio, ya que "comenzó rápidamente a introducir entre sus compatriotas el estilo de vida de los griegos" (2 Mac 4, 10). "Era tal el auge del helenismo y el avance de la moda extranjera, debido a la enorme perversidad de Jasón –el cual tenía más de impío que de Sumo Sacerdote– que los sacerdotes no tenían ya ningún celo por el servicio del altar, sino que despreciaban el Templo. Apenas se daba la señal de lanzar el disco, dejaban de lado los sacrificios y se apresuraban a participar en los ejercicios de la palestra, que eran contrarios a la Ley. Sin mostrar ningún aprecio por los valores nacionales, juzgaban las glorias de los griegos como las mejores" (2 Mac 4, 13-15). Como se ve, los judíos pasaron de la seducción por las novedades extranjeras, a la idolatría. Cuando Antíoco, luego de conquistar a Israel, hizo públicas sus decisiones persecutorias, se levantó un noble anciano, Matatías, quien, junto con sus hijos, convocó a la resistencia nacional. Eran los Macabeos, que dieron su nombre a uno de los libros de la Sagrada Escritura [109].

109 Cf. ibid., pp. 39-40.

El P. Alberto Ezcurra, un sacerdote verdaderamente patriota, dijo en uno de sus sermones: "No nos gusta esta Argentina enferma, no nos gusta esta Argentina llena de miseria, llena de pecado, y de mentira, y de injusticia. No nos gusta esta Argentina que se olvida de los principios que le dieron vida y se olvida de Dios. No nos gusta esta Argentina en manos de los intereses extranjeros. No nos gusta esta Argentina enferma que se disgrega. Queremos otra Argentina distinta, queremos la Argentina que Dios quiere, queremos la Argentina que nació bajo el manto de la Virgen, queremos la Argentina llamada a grandes destinos y a grandes empresas. Queremos una Argentina en manos de los argentinos. Que volvamos a encontramos como hermanos, como hijos de Dios, como hijos de una misma Patria para cumplir con nuestro destino histórico. Ésa es la que queremos" [110].

El amor a la Patria lacerada nos debe llevar a la plegaria por la Patria, para que Dios no nos abandone del todo. El mismo P. Ezcurra, en otro sermón, tras recordar cómo el pueblo de Israel, cuando estaba en el desierto, se olvidó de Dios y se puso a adorar el becerro de oro, por lo que Dios se airó contra él diciéndole a Moisés: "Este pueblo es de dura cerviz. Déjame que se desfogue contra ellos mi cólera y los consuma" (Ex 32, 9-10), pondera la actitud intercesora de Moisés, quien se colocó delante del Señor, o mejor, entre Dios y su pueblo, con los brazos en cruz, para pedirle que tuviese misericordia de los hermanos: "¿Por qué, Señor, se va a encender tu ira contra tu pueblo?... Apaga tu ira y perdona la iniquidad de tu pueblo" (Ex 52, 11-12). Por lo que nos propone que oremos a Dios así o de una manera semejante:

"Señor, hay muchos motivos para que estés enojado con este pueblo, porque en esta Patria que nació cristiana, porque en

110 *Sermones patrióticos*, pp.161-162

esta Patria que lleva en su bandera los colores del manto de la Virgen, son muchos los que se olvidan de ese origen, son muchos los que vuelven las espaldas a Dios y vuelven las espaldas a Cristo. Son muchos incluso los que blasfeman y ensucian las cosas más nobles y más santas. Señor, a pesar de eso, a pesar de que en esta Patria hoy vuelve a reinar la mentira, a pesar de todas las traiciones y las cobardías y las injusticias, a pesar de que Cristo ha sido expulsado de la escuela y que en la Universidad vuelve a penetrar el marxismo, a pesar de la inmundicia que corrompe nuestra cultura, y a pesar de que se quiere destruir a la familia, a pesar de que no se valora el trabajo de los argentinos, sino la especulación, la usura, los intereses internacionales, a pesar de todo, Señor, acuérdate de nosotros. Señor, ten piedad de esta Patria. No mires nuestros pecados ni nuestras debilidades, Señor, sino el sacrificio de aquellos que amaron a la Patria y de aquellos que te amaron. Señor, acuérdate de esta Patria donde tu Madre un día en su imagen de la Virgen de Luján quiso detener milagrosamente las carretas para quedarse en ella y para ser nuestra Madre del cielo" [111].

VIII. El Juicio de las Naciones

La Escritura nos advierte que al fin de los tiempos, tras la Parusía gloriosa de Cristo, habrá un "juicio de las naciones" (cf. Jer 25, 30-33). Queda en la penumbra el modo como ello se realizará. Al parecer, los textos sagrados no se refieren al juicio final, sino a un juicio dentro de la historia, donde las diversas naciones pasarán ante el tribunal del Rey de los reyes. Recordemos lo que decíamos al comienzo: cada nación es como una Idea de Dios, que ha de concretarse a lo largo de su devenir histórico, me-

111 Ibid., pp.93-94

diante la fidelidad de sus ciudadanos al designio divino. Pues bien, llegará el momento en que las naciones, una por una, deberán dar cuenta del modo como cumplieron dicha vocación eterna de Dios. Dado que, a diferencia de las almas individuales, las naciones no son inmortales, su premio o castigo habrá de hacerse manifiesto, como acabamos de señalarlo, en el transcurso mismo de la historia.

El tema del juicio de las naciones no ha sido suficientemente investigado en la teología. Sólo adquiere cierta inteligibilidad si se lo contempla a la luz de un gran tema bíblico, al que ya aludimos al comienzo de esta conferencia, y es el de la vocación de Israel y de los pueblos gentiles o naciones. ¿Cómo se desarrolló el proceso de la historia salvífica? Dios creó a nuestros padres con un plan bien determinado. Cuando éstos defeccionaron, cometiendo el pecado de origen, el Señor decidió retomar el proyecto original, en un nivel aún más elevado, decretando la redención del género humano. Para realizar dicho designio, eligió un pueblo concreto, el pueblo judío, que por eso se llama "pueblo elegido", para hacerlo depositario de la Revelación y surgente del Mesías. La "Idea" que Dios tenía de dicho pueblo era precisamente ésa, no otra. El plan consistía en que Israel fuese preparando, a través de sus personajes, de sus acontecimientos y de sus instituciones, la llegada del Redentor, que provendría carnalmente de su estirpe. Tras dicha llegada, ese pueblo debería aclamarlo como Mesías, no sólo de ellos sino de todo el mundo, de todas las naciones, de todos los pueblos gentiles.

¿Qué sucedió en realidad? Aquel pueblo, tomado en su conjunto, se entiende, no lo reconoció como tal, e impulsado por los jefes religiosos, por el Sanedrín, pidió su muerte. Los Apóstoles intentaron, a pesar de todo, mantener el orden del designio divino, yendo primero a los judíos, de tal modo que, a través de ellos, pudieran llegar a los gentiles. Pero, una vez más, chocaron con el repudio generalizado de ese pueblo de dura cerviz. Entonces,

tras las huellas de San Pablo, se dirigieron a los gentiles. No en vano Cristo, antes de ascender a los cielos, les había dicho: "Id a todas las naciones, bautizándolas..." (Mt 28, 19). En el seno del judaísmo hubo, por cierto, conversiones, pero no fueron multitudinarias. El pueblo, en su conjunto, se cerró al Redentor, como hasta hoy. Las naciones, en cambio, aceptaron el mensaje evangélico y se convirtieron, llegando a formar lo que con el tiempo se llamó la Cristiandad, es decir, un conjunto de sociedades y naciones que dejaron que el espíritu del Evangelio impregnara el orden temporal. "Porque –como dice el Apóstol– el encallecimiento ha venido parcialmente a Israel, hasta que la totalidad de las naciones haya entrado" (Rom 11, 25).

Pues bien, cuando se refiere al fin de los tiempos, la Escritura anuncia que en aquellos días se convertirá el pueblo judío, injertándose en el olivo original (cf. Rom 11, 13-24). Porque, como la historia nos lo enseña, tras la conversión de las naciones y su florecimiento en Cristiandad, dichas naciones se fueron poco a poco apartando, en un largo proceso de apostasía, primero de la Iglesia, con la Reforma protestante, luego de Cristo, por el espíritu iluminista de la Revolución Francesa, y finalmente de Dios, en la Revolución Soviética. Este triple rechazo, de la Iglesia, de Cristo y de Dios, ha encontrado su expresión más acabada en el llamado "mundo moderno", y en proyectos actuales del Nuevo Orden Mundial.

Resumiendo: El plan de Dios era que primero se convirtiesen los judíos y, mediante ellos, los pueblos gentiles abrazasen la fe. Tras la obcecación y empecinamiento del pueblo elegido, la antorcha pasó a los gentiles o naciones. Luego apostataron las naciones, cosa hoy evidente, y entonces se preanuncia la conversión de los judíos y su ingreso masivo en la Iglesia, en correspondencia con la Parusía gloriosa de Jesús, al fin de los tiempos, donde se manifestará como Rey de reyes y Señor de señores.

Llegará, pues, un momento en que cada una de las naciones tendrá que pasar ante el tribunal de Dios. Pasará Francia, la llamada "primogénita de la Iglesia", ya que su rey Clodoveo fue el primero de los bárbaros que abrazó la fe, y se le pedirá cuenta de su "vocación". Pasará Inglaterra, "la isla de los misioneros", que evangelizó en buena parte la Europa continental, y se le pedirá cuenta de su gestión en la historia. Pasará Rusia... Pasará la Argentina. Será "el juicio de las naciones", que tendrá lugar en lo que la Escritura llama "el día del Señor", el "día grande de Dios", o "el día de la ira del Señor" (Sof 1, 18). Días terribles, tribulación breve, pero intensa (cf. Mt 24, 21-22). Será un juicio final en miniatura. Allí Dios premiará a las naciones fieles, pero castigará a las que traicionaron su misión.

Pues bien, también nuestra Patria tendrá un día que comparecer ante el tribunal de Cristo para dar razón de la fidelidad a su vocación inicial, a la Idea que Dios tuvo de ella desde toda la eternidad.

¿Seguirá adelante el actual proceso de apostasía de esta Argentina nuestra que nació cristiana? La Santísima Virgen, en sus manifestaciones de San Nicolás, nos da cierta esperanza cuando dice que nuestra Patria será "su gran casa" y "modelo de cristiandad", sugiriendo que en nuestra tierra se mantendrá la fe, al menos en una minoría activa, y que de aquí saldrán misioneros para el mundo descristianizado. "Tu pueblo fue elegido", le dijo a Gladys.

***

Cerremos esta conferencia con una nota lírica que debemos a nuestro gran poeta Leopoldo Marechal, en su poema sobre la Patria.

El nombre de tu Patria viene de argentum. ¡Mira
que al recibir un nombre se recibe un destino!
En su metal simbólico la plata
es el noble reflejo del oro principial.
Hazte de plata y espejea el oro
que se da en las alturas,
y verdaderamente serás un argentino [112].

Nuestra Patria sólo se realizará si dibuja el signo de la cruz en la trama de su historia, si engendra los santos de la vertical y los héroes de la horizontal, como lo anheló el mismo poeta recién citado:

Somos un pueblo de recién venidos.
Y has de saber que un pueblo se realiza tan sólo
cuando traza la Cruz en su esfera durable.
La Cruz tiene dos líneas: ¿cómo las traza un pueblo?
Con la marcha fogosa de sus héroes abajo
(tal es la horizontal)
y la levitación de sus santos arriba
(tal es la vertical de una cruz bien lograda).
Josef, si como pueblo no trazamos la Cruz,
porque la Patria es joven y su edad no madura
la debemos trazar como individuos,
fieles a una celosa geometría.
¡La vertical del santo, la horizontal del héroe! [113].

112 *Heptamerón*, "La Patriótica", II. Didáctica de la Patria 6..., p. 69.
113 Ibid., II, 9-10..., pp. 70-71

Esta obra se imprimió en noviembre de 2001
en los talleres de la
Asociación Pro-cultura Occidental.
Pino Suarez #532
Guadalajara, Jalisco, México.

Hablar de virtud es hablar de apetito de superación, de vocación a la perfección, expansión inclaudicable hacia lo más noble, lo sublime, lo óptimo.

0129

